Conelly Manuel. Ch.
240.320
682

FACULTAS THEOLOGICA
J. X. P.
PROVINCIA SS. CRUCIS

STUDIO ADDICTUS
HOLY CROSS PROVINCE

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

LE MYSTÈRE DU CHRIST

LA PENSÉE THOMISTE

— II —

Le Mystère du Christ

WITHDRAWN

par

le P. Ch.-V. HÉRIS

des Frères Prêcheurs

The Catholic Theological Union LIBRARY Chicago, Ill.

STUDIO ADDICTUS
HOLY CROSS PROVINCE

FACULTAS THEOLOGICA
J. X. P.
PROVINCIA SS. CRUCIS

ÉDITIONS DE LA REVUE DES JEUNES
DESCLÉE ET Cie, 30, RUE SAINT-SULPICE, 30 -:- PARIS-VI^e^

Nous avons lu le ***"Mystère du Christ"****, du R. P. Ch.-V. HÉRIS, O. P., et nous l'avons trouvé digne d'être publié.*

Le Saulchoir, 24ª Novembris 1927.

Fr. A. LEMONNYER, O. P.
Maître en Théologie

Fr. H.-D. NOBLE, O. P.
Maître en Théologie

IMPRIMI POTEST :
24ª Novembris 1927,
Fr. M.-S. GILLET, O. P.
Prior Provincialis

IMPRIMATUR
Parisiis, die 30ª Novembris 1927,
In festo Sancti Andreæ Apostoli
E. WIESNEGG,
V. G.

Tous droits de reproduction et de traduction réservés pour tous les pays. Copyright by « Revue des Jeunes », 1928.

INTRODUCTION

« Ce mystère, jadis caché aux siècles et aux générations, et qui se trouve maintenant révélé à ses saints..., c'est le Christ devenu vôtre, et en qui vous avez l'espérance de la gloire (1). » Ces quelques paroles de saint Paul nous paraissent exprimer parfaitement les sublimes grandeurs du mystère du Christ. Le Christ est nôtre, et nous sommes à lui : le Christ est nôtre parce que Dieu, dans ses desseins éternels, a voulu que le Verbe se fit homme pour relever l'humanité tombée, la restaurer en la grâce, et rendre en son nom à la souveraine Majesté l'hommage de louange et de gloire que le péché lui avait ravi. Nous sommes au Christ, parce que, par lui et par lui seul, nous pouvons désormais avoir accès au Trône de Dieu, par lui nous pouvons espérer de posséder un jour la céleste béatitude, par lui enfin nous pouvons faire monter vers l'Infinie Bonté l'hommage de notre adoration reconnaissante. Il est l'arche grandiose qui relie le ciel à la terre, pontife suprême de l'humanité en détresse, grand-prêtre qui, par son sacerdoce, renoue les liens brisés entre Dieu et la créature. L'union de la divinité et de l'humanité en Jésus, et par Jésus, tel est le mystère du Christ ; pour tout dire en un mot, c'est le mystère de son sacerdoce.

(1) *Epître aux Colossiens*, ch. I, v. 26.

Celui qui parcourt rapidement la Troisième Partie de la *Somme Théologique*, traitant du Verbe Incarné et de sa mission rédemptrice, s'étonne au premier abord du peu de place que tient, en cette œuvre du Docteur Angélique, le sacerdoce du Christ. A peine saint Thomas lui consacre-t-il une Question et quelques articles : le sujet d'ailleurs est nouveau, et n'avait pas encore été formellement envisagé par lui dans ses autres ouvrages. Pourtant il ne faut pas s'en tenir aux simples apparences, car la réalité est tout autre. Sous le cadre rigide et scolastique, en lequel saint Thomas enferme son œuvre, court une trame sous-jacente qui relie les uns aux autres les questions et les traités de cette partie de la Somme, et qui dessine les différents aspects du sacerdoce du Christ. Il ne nous sera pas défendu, au cours de ce travail, d'essayer de faire soupçonner cette trame, et de montrer comment, en étudiant ce sacerdoce, toutes les grandes lignes de la Christologie thomiste se découvrent synthétiquement à nos regards.

« Tout grand-prêtre, est-il écrit dans l'*Epître aux Hébreux* (1), après avoir été pris d'entre les hommes, est établi en faveur des hommes dans les choses qui ont rapport à Dieu, afin d'offrir des oblations et des sacrifices pour les péchés... De plus nul ne saurait s'attribuer soi-même cette dignité : il doit être appelé de Dieu, comme Aaron ». Telle est la notion générale du sacerdoce, à partir de laquelle nous nous proposons d'étudier le Mystère du Christ. Pour saisir néanmoins dès maintenant la portée d'une telle définition, qu'il nous soit permis de rappeler

(1) *Epître aux Hébreux*, ch. V, v. 1-4.

brièvement le rôle de la religion et du sacerdoce dans la vie morale de l'humanité.

Parmi tous les êtres qui composent notre univers matériel, l'homme, créature douée d'intelligence, est seul capable de connaître Dieu, et de prendre conscience de sa dépendance par rapport à lui. La supériorité de sa nature, qui lui permet de dépasser tout le domaine des choses sensibles pour s'élever jusqu'aux invisibles, lui fait un devoir de confesser les droits de son Créateur, de lui rendre grâces pour tous les biens qu'il en reçoit, de l'implorer enfin pour obtenir de lui tout ce qui est nécessaire au progrès de sa vie. Cette reconnaissance d'un Dieu, auteur de tout ce qui existe, maître absolu de toutes choses, dispensateur de tous dons, se traduit chez l'homme par l'adoration, l'action de grâces et la prière, et ces rapports qu'il entretient avec son Dieu constituent essentiellement sa religion et son culte.

Cependant, si l'homme possède une âme spirituelle, il est aussi un être sensible et corporel. Il lui convient donc de traduire au dehors les sentiments de son âme par des gestes appropriés. Par ailleurs Dieu lui a donné puissance sur le monde des créatures inférieures ; elles sont à son service et il a le droit d'en faire usage pour la conservation et le mieux-être de sa vie physique : il pourra, dès lors, employer ces mêmes créatures à l'expression sensible de ses hommages et de son culte. De là cette liturgie extérieure, composée d'oblations et de sacrifices, que l'on rencontre dans la plupart des religions, et qui sont pour l'homme l'épanouissement naturel de son culte intérieur.

Enfin l'homme, par nature, est un être social :

incapable de se suffire à lui-même dans la recherche des biens multiples qui concourent à son progrès et à sa perfection, il fait nécessairement partie d'un groupe organisé et hiérarchisé sous une forme visible et extérieure : famille, tribu, peuple ou nation Ce n'est donc pas seulement à titre individuel que l'homme doit rendre un culte à Dieu, mais encore comme membre d'une société constituée ; car l'homme doit à Dieu l'hommage de tout ce qu'il est, de son être social aussi bien que de son être individuel. Bien plus, puisque, partie d'un tout, chacun des actes qu'il produit au dehors a sa répercussion sur l'ensemble et se trouve par le fait même soumis au contrôle du groupe organisé, l'on conçoit sans peine que la religion extérieure de l'homme ne puisse s'établir d'une manière stable que sous la forme d'un culte social, réunissant dans un même hommage tous les individus du groupe en question. Nous parvenons ainsi à la notion première du sacerdoce : l'homme, vivant en société, ayant à rendre à Dieu un culte sensible, ce culte, comme la société elle-même, devra être organisé et hiérarchisé, accompli, au nom de tous, par un chef ayant autorité pour cela et rassemblant en quelque sorte entre ses mains les prières de tous pour les faire monter vers Dieu : « Le prêtre est établi en faveur des hommes, dans les choses qui ont rapport à Dieu. » A s'en tenir d'ailleurs à ce simple point de vue de la religion naturelle, il semble normal qu'il revienne au chef de famille, au patriarche de tribu, au prince du peuple de s'adresser ainsi à Dieu au nom de tous les siens.

Mais nous devons aussi faire état de la Révélation et de l'ordre surnaturel auquel il a plu à Dieu

d'élever sa créature raisonnable. A ce plan nouveau et supérieur où l'homme se trouve placé dès l'origine, ce n'est plus seulement au Dieu connu par sa raison qu'il lui faut rendre hommage, mais au Dieu qui se révèle à lui et s'impose à sa foi, au Dieu connu dans le mystère profond de son essence. Les conditions essentielles du culte ne s'en trouvent pas pour autant bouleversées, elles sont seulement transposées et adaptées à ce nouvel ordre de choses. L'homme, au lieu d'aller uniquement à Dieu comme un serviteur à son maître, avec la crainte et l'humble soumission d'une créature envers son Créateur, lui offrira ses adorations, dans la foi, l'espérance et la charité, comme une créature particulièrement aimée et choyée de son Dieu, et destinée à vivre éternellement en son intimité. Il y aura toujours lieu, certes, d'exprimer ce culte sensiblement et de l'organiser sous une forme sociale : mais le sacerdoce aura, du même coup, gagné en valeur et en dignité. Il appartiendra à Dieu, s'il lui plaît, de déterminer les modalités liturgiques selon lesquelles il entend être honoré dans son être surnaturel ; il lui appartiendra également de constituer, au sein même de ce culte, la hiérarchie qui lui convient ; de désigner et de consacrer le prêtre ayant pouvoir d'offrir au nom du peuple les oblations et les sacrifices. Ainsi voyons-nous sous la Loi mosaïque, Dieu lui-même instituer le culte lévitique et établir le sacerdoce d'Aaron. De là cette parole de l'*Epître aux Hébreux* : « Nul ne saurait s'attribuer soi-même cette dignité du sacerdoce. Il doit être appelé de Dieu, comme Aaron. »

Un nouvel élément vient encore donner au culte rendu par l'humanité au Dieu de la Révélation

un caractère tout à fait spécial : c'est le fait du péché. L'homme est pécheur, et, comme tel, il se présente devant Dieu. Avant d'avoir la certitude que ses hommages et ses adorations sont agréés de Celui qu'il a offensé ; avant d'avoir le droit de demander par la prière de nouveaux bienfaits, il lui faut de toute nécessité obtenir son pardon. De là les sacrifices pour le péché, de là les expiations et les purifications, qui vont donner au culte de l'homme une physionomie très particulière. Aussi bien le péché met-il l'homme d'une façon plus étroite encore à la merci de Dieu. Dieu est le Maître offensé dans son honneur et dans sa bonté : il a le droit d'exiger une réparation dans toute la mesure qu'il estimera suffisante ; il a le droit par conséquent de fixer lui-même le genre et le nombre des victimes dont l'oblation cultuelle constituera à ses yeux une véritable satisfaction pour le péché ; à lui seul, plus que jamais, il appartient de désigner le prêtre qui pourra lui parler au nom de l'humanité pécheresse, avec chance d'être agréé dans sa prière et dans son culte. Nul ne saurait se prévaloir d'intercéder auprès de Dieu pour l'homme coupable, si Dieu lui-même ne l'y autorise. Le prêtre sera donc bien véritablement celui « qui, pris d'entre les hommes, est établi et appelé de Dieu pour offrir en faveur des hommes des oblations et des sacrifices pour les péchés ».

Or, le grand-prêtre, élu de Dieu pour prier ainsi au nom de l'humanité et faire monter vers lui le sacrifice d'intercession et de pardon, c'est Jésus-Christ. Lui seul a pouvoir de s'approcher de Dieu pour obtenir notre rentrée en grâce ; lui seul peut instaurer le culte parfait, par lequel nos hommages

et nos adorations s'élèveront à nouveau vers le Très-Haut, avec l'assurance d'être agréés de sa miséricorde. Avant le Christ, il est vrai, Dieu a permis à l'homme de lui rendre ses devoirs de religion, spécialement dans le culte de la Loi mosaïque. Mais ce culte n'avait de valeur qu'en fonction de la religion du Christ à venir, dont il était le précurseur et l'image. « La Loi, en effet, n'a rien conduit à la perfection ; mais elle a servi d'introduction à une espérance plus parfaite, par laquelle nous trouvons accès près de Dieu (1). » Le Christ, une fois venu, les images devaient disparaître pour faire place à la réalité : il n'y a plus désormais qu'un Prêtre et un culte uniques par lesquels l'humanité déchue pourra définitivement opérer son retour à Dieu.

Au cours de ces pages, nous nous appliquerons à l'étude de ce sacerdoce souverain de Jésus-Christ. Nous aurons tout d'abord à rechercher d'où vient au Christ cette prérogative de son sacerdoce, quels en sont les fondements et quels pouvoirs elle lui confère, « car le Christ non plus ne s'est pas décerné à lui-même cet honneur du sacerdoce suprême (2) ». Nous devrons considérer ensuite de quelle manière le Christ a exercé les fonctions de son sacerdoce, et institué le culte qu'il lui revient de rendre à Dieu au nom de l'humanité. Il nous faudra voir enfin comment ce culte et ce sacerdoce se perpétuent ici-bas parmi nous, et comment ils s'achèvent dans la consommation des élus au Ciel, unis éternellement à leur Grand-Prêtre pour louer, avec lui, le Dieu de toute miséricorde.

(1) *Epître aux Hébreux*, ch. VII, v. 19.
(2) *Ibid.*, ch. V, v. 5.

PREMIÈRE PARTIE

NOTRE DESTINÉE DANS LE CHRIST

« Vous êtes dans le Christ Jésus lequel, de par Dieu, a été fait pour nous sagesse, justice, sanctification, rédemption. »

(*Ire Ep. aux Cor.*, ch. I, v. 30.)

CHAPITRE PREMIER

LA VOCATION SACERDOTALE DU CHRIST

La recherche des fins de l'Incarnation.

Il est du plus haut intérêt, si l'on veut comprendre la place de choix que tient dans l'œuvre du Christ son sacerdoce, de se rendre compte avant toute chose des fins poursuivies par Dieu dans l'Incarnation. Du motif, en effet, pour lequel Dieu a voulu descendre et habiter parmi nous, vont dépendre le sens et la nature de la mission confiée au Christ et son rôle à l'égard des hommes. L'on nous objectera peut-être, avec saint Paul, que « les desseins de Dieu sont impénétrables, insondables ses voies ». Oui, sans doute. Et pourtant l'Apôtre ne craint pas d'écrire au même passage : « Dieu a renfermé tous les hommes dans la désobéissance, en vue de faire miséricorde à tous (1) », découvrant, comme en un sillon de lumière, la raison profonde de l'Incarnation du Fils de Dieu.

C'est que les plans de Dieu ne sauraient totalement échapper à nos prises : ses fins se trouvent nécessairement conformes à ce qu'il est lui-même, et il nous sera toujours possible, connaissant Dieu, de nous assurer de la nature et de la portée générale de ses œuvres. En outre, tout effet, envisagé en lui-

1) *Epître aux Romains*, ch. I, v. 32-33.

même, révèle infailliblement de quelque manière l'intention de son auteur. L'ouvrier taille les pierres de façon fort diverse, selon la place qu'elles doivent occuper dans la structure de l'édifice. Les créatures, elles aussi, ont leur place assignée dans l'ordre de l'univers de par leur nature même : ce rang fixe le rôle qu'elles doivent jouer ici-bas. Il n'est donc pas indifférent de connaître la nature de l'Incarnation pour juger des fins que Dieu se propose en la réalisant.

Fin et motif déterminant.

Cependant autre chose est de poursuivre une fin et autre chose de se déterminer par un motif précis à la poursuivre. Nous-mêmes, en toutes nos démarches, nous recherchons le bien : il est la fin qui commande notre activité. Néanmoins, en présence des multiples voies qui s'offrent à nous pour le conquérir, il nous arrive de faire notre choix et de nous lancer dans l'action pour des motifs beaucoup plus précis. Telle fin que nous poursuivons n'aurait pas le plus souvent suffi par elle-même à provoquer notre recherche, si elle ne s'était présentée à nous environnée d'attraits qui nous incitent à nous porter vers elle. L'enfant consent à être sage lorsqu'il sait qu'une gâterie viendra récompenser son effort ; l'élève que l'émulation aiguillonne, s'applique à l'étude avec plus d'ardeur.

C'est que, dans le concret, l'œuvre qui sollicite notre activité se présente à nous accompagnée des circonstances les plus variées dont il nous faut bien tenir compte. Ces circonstances pèsent sur

nos décisions avec d'autant plus de force que l'œuvre s'impose moins à nous par elle-même : elles nous fournissent alors le motif déterminant de notre agir. Ainsi l'étude de la science est bonne sans doute, puisqu'elle enrichit mon esprit, mais si déjà je possède quelques connaissances, elle ne m'est pas indispensable. Cependant il se trouve autour de moi de nombreux ignorants qu'il importe d'instruire : mon goût de l'enseignement, mon désir d'être utile suffisent à me fournir un motif qui va susciter de nouveaux labeurs. Tout en agissant dans un but altruiste, je n'en poursuivrai pas moins mes fins suprêmes auxquelles il m'est impossible de renoncer, je veux dire ma propre perfection intellectuelle et, par delà celle-ci, le bien pur et simple.

Le motif qui déclanche ainsi notre activité, sans pour autant nous détourner de notre but ultime, imprime, il faut le reconnaître, à nos œuvres, son caractère propre et leur donne une tonalité spéciale. Il les imprègne de désintéressement ou d'égoïsme, de noblesse ou de vulgarité ; il accroît leur bonté ou les corrompt par sa malice ; il contribue surtout à modifier le détail pratique de leur réalisation en les orientant vers la fin dernière selon un plan où il puisse trouver pleinement à se satisfaire.

Ces remarques de psychologie humaine s'appliquent aussi, mais toute proportion gardée, aux œuvres de Dieu. Les fins, en effet, qui président à l'activité divine ici-bas n'enlèvent rien à son absolue liberté. Dieu est sa propre fin à lui-même, mais rien ne l'oblige à poursuivre cette fin par des productions extérieures, et, s'il le fait, c'est pour le motif qu'il lui plaît de choisir et qui tient aux circonstances

providentielles dans lesquelles il a placé ses créatures. Dieu décide parfois, remarque saint Thomas (1), de sauver un pécheur en raison de la prière d'un juste. De même Dieu veut l'Incarnation pour un motif très précis qu'il importe de déterminer.

Le problème qui se pose à propos des desseins éternels de Dieu sur le Christ est donc de rechercher d'abord les fins suprêmes auxquelles est ordonnée l'Incarnation par sa nature même ; mais il est surtout de connaître le motif par lequel Dieu se détermine à vouloir ce mystère, car c'est en ce motif que l'œuvre divine va puiser ses modalités concrètes, et les lignes précises de sa réalisation.

Les fins que Dieu se propose en ses œuvres.

Les ouvrages de Dieu ont pour principe sa bonté essentiellement féconde et libérale. Sans doute en Dieu, pas plus qu'en aucune autre réalité, le bien n'exerce de causalité efficiente. C'est parce qu'il est l'être même que Dieu produit les choses, car produire, c'est donner l'être et nul ne le peut que dans la mesure où il est lui-même. Mais le bien, par sa finalité, régit l'action : il attire à lui les êtres qui ne le possèdent qu'en germe, et, quand on l'a conquis, il incline à le répandre autour de soi. L'amour traduit ce double mouvement par lequel un être, sous la poussée du bien, progresse vers son achèvement pour entreprendre ensuite de se communiquer à d'autres que lui.

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 1, art. 3, sol. 4.

Il ne saurait être évidemment question de progrès à propos de Dieu : Dieu concentre en lui-même tout bien et toute perfection. Mais s'il est vrai que l'être parfait, en raison de la bonté qui est en lui, se trouve porté à verser sur autrui le trop-plein de ses richesses, n'en devons-nous pas conclure que Dieu se communiquera au dehors avec d'autant plus de largesse et de prodigalité que sa perfection est plus haute ?

Entendons-nous pourtant : Dieu, nous l'avons déjà dit, en face des œuvres extérieures qui se proposent à lui, demeure souverainement libre. Certes, son infinie perfection paraît appeler une infinie fécondité : mais c'est au sein de la divine essence que, par la Trinité, cette fécondité trouve à se satisfaire. Les relations mystérieuses par lesquelles le Père engendre le Fils, et le Père et le Fils expriment en l'Esprit un Amour subsistant, apaisent en quelque sorte cette soif immense de communication qui naît de l'essentielle Bonté. Et de ce chef la Trinité se découvre à nous, par la révélation, comme l'épanouissement normal et nécessaire de la nature divine

Dès lors l'œuvre créatrice ne saurait être envisagée comme la résultante fatale de la bonté diffusive de Dieu. Dieu s'étant infiniment communiqué et se communiquant incessamment en sa Trinité, les exigences sans limites du Bien divin sont remplies. Rien désormais ne peut plus solliciter Dieu à se produire au dehors, et la difficulté semble être bien plutôt de trouver en lui une raison qui légitime l'œuvre créatrice et la rende intelligible.

Nous n'avons pas, pour le faire, à quitter le principe déjà énoncé : le bien est essentiellement diffusif

de soi. Après s'être donné, en effet, selon toute sa mesure, c'est-à-dire sans mesure, il reste encore à Dieu la possibilité de se répandre au dehors de lui-même en de certaines limites, imposées non par la nature du Bien divin, mais par les conditions de l'être créé. La communication infinie que Dieu s'est faite à lui-même n'a pas changé la nature de Dieu. Il demeure toujours le Bien par excellence, le Bien dont la nature est de donner. Ce don est devenu sans nécessité, c'est vrai, et pour ainsi dire inutile du point de vue de Dieu. Mais ce n'est pas l'utilité que l'être bon envisage lorsqu'il se livre lui-même aux autres, c'est le don pur et simple ; et même lorsqu'il n'y a nulle nécessité d'exercer sa bienfaisance, l'amour trouve encore bon de donner et d'aimer par le seul fait de sa plénitude et de sa surabondance. En sorte que, si rien en Dieu ne saurait établir une exigence ou seulement une convenance positive de produire au dehors, il n'en reste pas moins que ses œuvres extérieures sont dans le rayonnement possible de sa bonté et de son amour, et qu'elles ne pourront s'expliquer autrement.

La création est donc l'œuvre de l'amour, mais d'un amour transcendant, parfaitement libre et désintéressé. Ajoutons qu'en se portant ainsi vers les créatures, Dieu ne cesse pas de se vouloir et de s'aimer lui-même, et nous aurons atteint du coup la fin suprême qui le dirige en toutes ses œuvres. Dieu s'aime, en effet, et parce qu'il s'aime, il donne ; car il est le bien par essence et il entre dans la nature du bien de se répandre : Dieu ne peut donc donner et aimer sans se vouloir lui-même. Dieu donne, et par la communication qu'il fait de lui-même aux

créatures, il les attire à lui, seule fin possible des êtres. Le premier don de Dieu à sa créature, qui est l'existence, est aussi le premier pas qu'elle fait vers lui, en montant du néant à l'être ; et toutes les perfections, nouveaux présents de Dieu, qui l'enrichiront par la suite, ne seront que les étapes successives qui, dans un perpétuel progrès, la ramèneront à lui.

Ainsi la nature entière, sortie de la bonté diffusive de Dieu, revient, par un incessant retour, vers cette même bonté, pour la manifester et la proclamer. La gloire de Dieu n'est pas autre chose que cette manifestation : elle s'exprime en ce mouvement essentiel à fond d'être, par lequel toute chose s'ordonne à Dieu : mouvement d'amour, chant de louange provoqué par l'Infinie Bonté, principe et terme de tout bien et de tout amour.

Les fins de l'Incarnation.

Ces remarques générales sur les œuvres de Dieu vont nous conduire immédiatement à une saine intelligence des fins de l'Incarnation. A envisager l'ordre des choses du seul point de vue de la sagesse divine, on pourrait hésiter à penser que Dieu puisse, en toute convenance, après avoir créé les natures intellectuelles, les élever, par la grâce ou par l'union hypostatique, à un ordre surnaturel pour lequel elles ne sont de soi nullement adaptées. Sans préjuger en rien des intentions divines, ne semble-t-il pas qu'un univers où les êtres intelligents pourraient normalement et harmonieusement développer toutes leurs facultés, gouverner les êtres inférieurs et les

diriger à leur fin, serait une image parfaite de la sagesse infinie ?

De tels problèmes trouvent aisément leur solution lorsque l'on consent à se placer au véritable point de vue divin : celui de la bonté et de l'amour. Dieu crée les choses d'abord et avant tout pour se communiquer à elles : cela n'exclut nullement sans doute les droits de sa sagesse, mais ce sont les droits d'une sagesse qui est premièrement au service de l'amour. Dès lors on ne voit pas ce qui pourrait arrêter Dieu dans l'effusion de ses largesses. Les natures ont des limites qu'elles ne sauraient d'elles-mêmes franchir, mais Dieu peut ouvrir à leur activité des horizons nouveaux. Et si cela permet à sa divine bonté de se montrer plus libérale, n'est-il pas digne de lui d'agir ainsi ? Ne convient-il pas, par exemple, à sa grâce de hausser les intelligences créées jusqu'à cette assimilation divine en laquelle elles deviennent participantes de la propre nature de leur Créateur ?

Allons plus loin : l'ordre de la grâce, si élevé soit-il, n'assimile que d'une manière relative, par la connaissance et l'amour, la créature intelligente à son Dieu : nous ne devenons pas Dieu ; nous sommes seulement divinisés ; notre être n'est pas atteint dans sa substance, et notre participation à la nature divine n'est ontologiquement qu'un accident. Est-il possible de rêver une union plus parfaite de l'homme avec Dieu, union qui ne serait plus seulement d'ordre accidentel mais d'ordre substantiel ? L'homme peut-il devenir Dieu sans cesser d'être homme, être à la fois Dieu et homme ? La foi nous répond : Cela est possible ; et nous verrons par la suite comment

il faut l'entendre pour ne pas se heurter à la contradiction. Si donc cela est possible, cela convient à la bonté divine. La sagesse y trouvera son compte sans nul doute, mais surtout l'amour, car ce sera pour Dieu la souveraine communication de lui-même à sa créature, ce sera le degré suprême de diffusion et de don de soi.

L'Incarnation, comme toutes les œuvres de Dieu, puise donc son principe et sa raison d'être en l'Infinie Bonté. Ajoutons qu'elle y trouve, comme elles, sa fin dernière, ou plutôt, car l'œuvre divine est une, qu'elle synthétise et achève merveilleusement la montée de tous les êtres vers Dieu. Dans le Christ, en effet, ainsi que le remarque l'un des plus célèbres commentateurs de saint Thomas (1), c'est la création entière qui se trouve unie substantiellement à Dieu, la création matérielle, organique et spirituelle, car l'homme est le résumé de toutes les créatures. « Il a plu à Dieu, écrit saint Paul, de tout rassembler sous un chef unique, dans le Christ, ce qui est au ciel et ce qui est sur la terre (2) », sommet de sublime altitude vers lequel convergent les êtres de tous les lieux et de tous les temps, pour exprimer à Dieu « la louange de sa gloire (3)» , en laquelle se parfait nécessairement toute diffusion du Bien divin.

Cette élévation du Christ, par l'union hypostatique, au sommet de toute la création, procure évidemment à son humanité une gloire sans pareille. Elle lui confère non seulement une primauté d'ex-

(1) Cajetan : *Commentaire sur la Somme théologique*, 3ª, q. 1, art. 1.
(2) *Epître aux Ephésiens*, ch. I, v. 10.
(3) *Ibid.*, v. 13.

cellence, mais aussi une véritable primauté de finalité sur les êtres créés. Il est dans l'ordre, en effet, et saint Thomas le répète assez souvent, que l'imparfait soit pour le parfait, que les créatures inférieures soient au service des créatures supérieures. Par l'Incarnation, toutes choses se trouvent donc soumises au Christ, et le Christ à Dieu (1). Et ainsi se découvre déjà à nos regards toute la partie essentielle du plan divin touchant le mystère de l'Incarnation. Ce mystère nous apparaît ordonné à une double fin : l'une immédiate et comme intrinsèque à l'œuvre divine elle-même, la gloire du Christ ; l'autre plus extérieure, mais suprême et qui rend raison de la première. la gloire de Dieu.

L'Incarnation n'est pas nécessaire.

Remarquons que ces deux fins sont imposées par la nature même du mystère, indépendamment du mode particulier suivant lequel Dieu se propose de le réaliser. Dans l'hypothèse où l'homme n'eût pas péché, si l'on admet que Dieu eût envoyé son Fils au monde pour couronner, par son Incarnation, l'œuvre créatrice, ces deux mêmes fins, la gloire du Christ et la gloire de Dieu, auraient été acquises. Dieu ne pouvait vouloir l'Incarnation sans, du même coup, se proposer sa propre gloire par le moyen de la gloire du Christ. Mais pour autant l'on ne pourrait conclure que l'Incarnation s'imposât à Dieu et qu'il y avait pour lui quelque obligation de couronner

(1) *Première Epître aux Corinthiens*, ch. XV, v. 27-28.

et d'achever son œuvre par l'union hypostatique. Rien ne s'impose à Dieu de l'extérieur qui puisse entraîner fatalement son action. Certes il existe entre certains êtres un rapport nécessaire auquel la Providence divine ne peut se soustraire : si Dieu crée des êtres vivants corporels, il se doit à lui-même de leur assurer la nourriture requise pour leur subsistance ; mais tel n'est pas le rapport qui existe entre le Christ et le monde. L'union hypostatique est d'ordre surnaturel : elle dépasse toute la puissance et tout l'appétit naturel de la créature ; elle nous transporte par delà même l'ordre de la grâce sanctifiante. De même donc qu'il n'y a pour la sagesse divine aucune nécessité de parfaire l'ordre de la nature par l'ordre de la grâce, de même on ne saurait concevoir aucune exigence à ce que ces deux ordres s'achèvent et soient consommés dans l'union hypostatique. Nous l'avons déjà noté d'ailleurs, l'Incarnation trouve sa raison d'être, non pas tant dans la Sagesse créatrice que dans l'Amour divin, essentiellement communicatif de lui-même. Mais cet Amour divin se contente aisément en lui-même, par la plénitude de son essence et la perfection de ses trois Personnes, sans qu'il lui soit besoin d'aucune manière de projeter au dehors le jaillissement de sa surabondance.

C'est donc à tort qu'un certain nombre de théologiens ou de pieux auteurs, à la suite de Duns Scot et de l'Ecole franciscaine, ont cru pouvoir affirmer que l'amour sans limites d'un Dieu infiniment sage appelait en toute hypothèse l'Incarnation, et qu'en dehors même du péché de l'homme, il convenait que Dieu couronnât son œuvre en s'unissant

hypostatiquement à la créature. Penser ainsi, c'est aller à l'encontre de la souveraine liberté divine qui réalise l'univers qui lui plaît, et n'est nullement tenue de produire le meilleur des mondes possibles.

Le décret divin touchant l'Incarnation.

On pourrait croire, il est vrai, que le vouloir divin, se portant sur l'Incarnation, possède par lui-même toute son efficacité, indépendamment des circonstances dans lesquelles ce mystère se réalise ; en sorte que Dieu, ayant positivement décrété l'Incarnation, ne peut pas, en tout état de cause, ne pas la réaliser. Mais c'est là se faire illusion sur la nature des décisions divines.

Déjà, dans l'ordre de l'activité humaine morale où la prudence doit gouverner nos vies et nous porter à accomplir l'idéal rationnel pour lequel nous sommes faits, nos vouloirs ne sont vraiment effectifs qu'à la condition de tenir compte de toutes les modalités de l'agir. Il y a, en effet, au principe de toute activité prudentielle une connaissance et un amour de la fin que nous poursuivons ; mais avant que cette connaissance et cet amour ne deviennent réalisateurs de la fin entrevue et désirée, il leur faut découvrir les moyens de la conquérir ; il leur faut, parmi tous ceux qui se présentent, faire un choix ; il leur faut prévoir les circonstances où se déroulera notre activité, les obstacles qui viendront l'entraver. Et quand tout ce travail préliminaire est accompli, quand le plan d'action est minutieusement établi et contrôlé, il reste encore à passer à l'exécution

immédiate, à se décider vraiment à agir. C'est dans cette décision, et dans cette décision seulement, lourde de tout le travail antérieur, que se trouve vraiment la résolution effective et réalisatrice de l'œuvre que l'on s'est proposée.

En Dieu, sans doute, nous n'avons pas à poser des actes successifs d'intelligence et de volonté qui marqueraient un progrès vers la décision dernière. Dieu n'a pas besoin de se mettre à la recherche des moyens qui conviennent aux fins qu'il se propose. D'un seul regard, il aperçoit dans la fin les moyens qui lui sont adaptés. Il n'en est pas moins possible de concevoir en Dieu une distinction virtuelle entre le vouloir de la fin, qui logiquement est premier, et le vouloir des moyens, et d'affirmer que le vouloir divin n'est véritablement effectif qu'à la condition de se porter à la fois sur les moyens et sur la fin. Dieu, en effet, connaît et veut la fin de toutes ses œuvres, qui est la communication de sa bonté ; il sait adéquatement les multiples moyens qui lui permettront de l'atteindre. Parmi ces moyens, il choisit ceux qu'il lui plaît, et les ordonne entre eux comme il l'entend. Il conçoit au même instant tout le détail des circonstances dans lesquelles son vouloir se réalisera ; circonstances qu'il veut ou permet et qu'il intègre au plan tracé par sa sagesse. C'est en fonction de toute cette synthèse de prévisions et de déterminations, que Dieu s'intime à lui-même l'exécution de son œuvre ; se décide à créér ou à produire ; et cette décision représente le décret divin de sa providence ou de sa prédestination.

Ainsi le décret par lequel Dieu se décide effectivement à produire une œuvre, suppose, arrêté jusqu'en

ses moindres déterminations, le plan suivant lequel il la réalisera. Si Dieu s'en tenait à la simple conception ou au seul vouloir de la fin et de ses moyens généraux, sans descendre jusqu'au détail de l'exécution, il y aurait seulement en lui ce que les théologiens appellent une volonté *antécédente*, n'impliquant pas la réalisation effective de l'œuvre voulue. En ce sens on dit que Dieu veut sauver tous les hommes, bien qu'en réalité tous ne soient pas sauvés. Tant que le vouloir de Dieu ne s'exprime pas dans le décret de sa providence, il n'y a pas en lui de volonté *conséquente* et vraiment réalisatrice.

En retour, il est très vrai qu'en Dieu toute volonté efficace de la fin aboutit à la réalisation. Il peut se faire, dans le domaine de notre propre activité, qu'après avoir voulu réellement une fin, nous nous trouvions arrêtés devant les difficultés imprévues de l'exécution, et que nous n'ayons pas le courage de poursuivre l'œuvre commencée. Il peut se faire aussi que des circonstances, impossibles à prévoir, nous obligent à modifier notre plan d'action, alors que nous étions déjà parfaitement décidés à passer à l'exécution. Tout cela tient à notre impuissance d'envisager d'emblée l'ordre entier et le déroulement complet de nos entreprises, et à la faiblesse de nos vouloirs qui participent à l'incertitude de nos connaissances. « Les opinions des mortels sont hasardées, dit l'Ecriture, et nos prévisions incertaines (1). » Mais à l'instant éternel où Dieu décide de produire une œuvre, il le fait avec la pleine intelligence des moyens qu'il emploiera et des circons-

(1) *Sagesse*, ch. 9, v. 14.

tances dans lesquelles se déroulera son action. Ce qu'une fois il a résolu, s'accomplit infailliblement.

Dès lors, en ce qui regarde l'Incarnation, il nous faut bien admettre que Dieu n'a voulu effectivement cette œuvre de son amour, que sous le mode particulier où nous la voyons réalisée. Ce mode consiste en ce que le Verbe s'est uni à une chair passible et mortelle ; après une vie de labeur et d'apostolat employée à notre service, il a souffert dans cette chair et il est mort en vue de nous arracher à notre péché et de nous réconcilier avec Dieu. Tel est le plan réel de l'Incarnation, embrassant, avec le péché de l'homme, la rédemption du genre humain. Ce que Dieu a voulu d'une manière effective et dans le décret éternel de sa providence, ce n'est donc pas l'Incarnation pure et simple, envisagée dans l'abstrait, mais c'est l'Incarnation du Verbe dans une chair passible et mortelle, c'est une Incarnation conditionnée par le péché, et orientée vers la Rédemption et le salut par la souffrance et la mort de la Croix. Le péché lui-même n'intervient pas ici comme une simple circonstance accidentelle, échappant entièrement à la providence de Dieu, et venant comme du dehors modifier son plan primitif. Cette conception anthropomorphique n'est pas de mise en théologie. Si le péché existe dans le monde, c'est que Dieu l'a permis. Certes Dieu ne cause ni ne veut le péché, mais il le permet pour des fins mystérieuses conformes à son infinie sagesse. Le péché fait de quelque façon partie du décret de la Providence divine sur le monde, comme une circonstance prévue et permise d'où Dieu saura tirer sa gloire N'est-il pas en fait l'occasion pour Dieu de manifester au

monde son plus grand amour en relevant l'homme pécheur par les voies sublimes de la Rédemption ? Et donc, en définitive, envisager l'Incarnation comme pouvant se réaliser selon d'autres conditions, c'est sortir du plan établi par Dieu, c'est abstraire du décret de sa Providence ; c'est entrer dans la voie de la pure hypothèse.

La gloire du Christ dans l'Incarnation.

Pourtant, si l'Incarnation se trouve, dans la réalité, conditionnée par le péché et le salut du genre humain, elle n'en conserve pas moins, dans l'intention divine, ses fins suprêmes. La gloire de Dieu, cela va sans dire, sera acquise par un tel mystère d'amour et de miséricorde, mais aussi la gloire du Christ. L'on a voulu prétendre qu'envisager les choses de la manière que nous avons dite c'était rabaisser en quelque manière le Verbe Incarné en vouant sa destinée au salut d'une créature inférieure à lui en dignité, alors que tout au contraire l'homme est « au Christ et le Christ est à Dieu (1) ». A y regarder de près cependant, il faut reconnaître que le plan actuel et intégral de l'Incarnation, loin d'amoindrir le Christ et de voiler sa gloire, l'augmente bien plutôt. Et saint Thomas ne manque pas de le remarquer : « Il est certain, dit-il, que Dieu aime le Christ non seulement plus que tout le genre humain, mais plus que tout l'ensemble des créatures ; la preuve en est qu'il lui a voulu un bien plus grand,

(1) *Première Epître aux Corinthiens*, ch. III, v. 23.

lui ayant donné, en faisant qu'il fût Dieu, « un nom « qui est au-dessus de tout nom ». Mais rien ne périt de cette excellence du fait que Dieu l'a livré à la mort pour le salut du genre humain ; bien au contraire, il est devenu par là un glorieux vainqueur, et « l'empire a été posé sur ses épaules », ainsi que le dit Isaïe (1). »

Il y avait, en effet, pour autant qu'il est possible à nos faibles intelligences de pénétrer les secrets de la puissance divine, trois manières principales pour Dieu de réaliser l'Incarnation. Tout d'abord en supposant que l'homme n'eût point péché, Dieu pouvait produire un Christ glorieux qui, du fait de son union hypostatique, aurait eu sur tous les êtres primauté d'excellence et primauté de finalité, l'une et l'autre étant indissolublement liées, ainsi que nous l'avons vu. Ou bien encore, dans cette même hypothèse de la justice primitive conservée par l'homme, Dieu pouvait donner à son Christ, en plus de la primauté d'excellence et de finalité, une primauté d'efficience qui lui aurait permis de mériter la grâce pour toutes les créatures spirituelles et d'être le ministre dispensateur de tous les dons de Dieu. En ce dernier cas, le Christ eût acquis évidemment plus de gloire. Il se pouvait enfin que, dans le cas du péché commis par l'homme, Dieu produisit un Christ ayant primauté d'efficience, non pas dans la sanctification de créatures innocentes, mais dans la justification des créatures pécheresses. C'est ce dernier plan de l'Incarnation qui s'est trouvé réalisé : le Christ n'y est pas l'auteur de

(1) *Somme Théologique*, 1ª, q. 20, art. 4, sol. 1.

notre sanctification à partir d'un état de justice naturelle dans lequel nous aurions été créés, mais il nous justifie à partir de l'état de péché où nous sommes tombés par suite de la désobéissance de notre premier père. Or une telle œuvre de justification est sans contredit supérieure à l'autre. S'il y a déjà une distance que seule la puissance divine peut combler entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, entre la nature et la grâce, quel abîme ne faut-il pas concevoir entre la nature révoltée contre Dieu et la vie divine de la charité ? Une créature innocente n'oppose à Dieu aucun obstacle pour la production de la grâce : il suffit que la toute-puissance de Dieu intervienne pour porter jusqu'à Lui cette créature, déjà de quelque manière orientée vers Lui. Mais s'il s'agit d'une créature tombée, il faut que Dieu brise en elle la résistance que le mal y a enracinée et qui la détourne de Lui. Cette œuvre de miséricorde, au dire de saint Thomas, dépasse en grandeur la création elle-même (1). « Un don égal de grâce, écrit-il encore, présente plus de valeur à l'égard du pénitent qui avait mérité une peine, qu'à l'égard de l'innocent qui n'en était point menacé, de même que cent pièces d'or représentent un don plus précieux pour un pauvre que pour un roi (2). »

C'est cette œuvre qu'il appartient au Christ de produire dans la Rédemption, par ses satisfactions et ses mérites, comme par son efficience ministérielle. Il en résulte pour lui une gloire supérieure à toutes celles qu'il eût pu conquérir dans un domaine d'où

(1) *Somme Théologique*, 2^a 2^{ae}, q. 113, art. 9.
(2) *Ibid.*, 1^a, q. 20, art. 4, sol. 4.

le péché eût été exclu. Qu'importe, en effet, que le Christ n'ait pas, comme l'enseigne le Docteur Angélique, la primauté d'efficience par rapport à la sanctification première des Anges et d'Adam lui-même ? Cette primauté est inférieure à celle que lui confère la Rédemption. Ajoutons que la souffrance et la mort par lesquelles le Christ nous sauve, viennent encore accroître sa gloire et contribuer à son triomphe. « Jésus, écrit saint Paul (1), abaissé un moment au-dessous des Anges, a reçu une couronne de gloire et d'honneur, en retour de la mort qu'il a soufferte... Il convenait, en effet, que Celui pour qui et par qui sont toutes choses, entreprenant de conduire à la gloire un grand nombre de fils, rendît parfait, par le moyen des souffrances, le chef qui les devait acheminer au salut. » Ainsi la gloire du Christ se trouve à ce point liée à la Rédemption, que, sans elle, elle se trouverait véritablement amoindrie.

Dès lors la conclusion s'impose : le Christ, objet du plan divin et du décret providentiel de Dieu, est un Christ dont l'Incarnation dans une chair passible et mortelle se trouve essentiellement ordonnée à la Rédemption. Par cette voie rédemptrice, le Christ acquiert la gloire la plus haute et jouit d'une triple primauté d'excellence, de finalité et d'efficience dans la justification. Incarnation, Rédemption, gloire du Christ et enfin gloire de Dieu : tel est l'ordre du plan divin, qui se révèle à nous dans la réalité.

(1) *Epître aux Hébreux*, ch. II, v. 5-10.

Le motif déterminant de l'Incarnation.

S'il nous est possible d'ordonner ainsi les divers éléments de l'œuvre divine par la seule étude des nécessités qu'elle comporte, il n'en est plus de même lorsque nous voulons établir quel a pu être le motif déterminant de Dieu dans la réalisation de son œuvre. Entre ces quatre éléments qui composent le plan divin en ses lignes essentielles, nous pouvons, il est vrai, pour le problème qui nous occupe désormais, faire une discrimination. Tout d'abord l'Incarnation dans une chair passible ne saurait être considérée comme le motif pour lequel Dieu se détermine à vouloir son Christ. Nous savons, en effet, que c'est sous ce mode concret de réalisation, et non dans l'abstrait, qu'il nous faut considérer le mystère du Verbe fait chair : l'objet du vouloir effectif de Dieu est bien un Christ passible et mortel, non un Christ en soi dont l'état demeure inconditionné. L'Incarnation ainsi entendue implique un ordre essentiel à la Rédemption de l'homme et à la gloire ultérieure du Christ ; elle ne peut donc être voulue pour elle-même, n'étant qu'un simple moyen par rapport aux fins qu'elle procure. Par suite les seuls motifs pour lesquels Dieu a pu se déterminer à vouloir l'Incarnation sont : ou bien sa propre gloire en son mode le plus achevé qui constituera la manifestation suprême de son amour, ou bien la gloire du Christ-Sauveur en qui se consommera la perfection de l'univers créé, ou bien enfin, la rédemption et le salut des hommes. Le problème revient donc à découvrir lequel de ces trois motifs l'emporte sur l'autre dans l'intention divine.

C'est ici qu'il est particulièrement à propos de se souvenir de la remarque de saint Thomas au sujet du motif de l'Incarnation : « Tout ce qui provient de la seule volonté de Dieu, et à quoi la créature ne possède aucun droit, ne peut nous être connu que dans la mesure où la Sainte Ecriture nous le livre, car c'est par elle que la divine volonté se manifeste (1). » Dieu aurait pu vouloir l'Incarnation, telle qu'il l'a réalisée, pour constituer au sommet des êtres et des choses un Christ parfait en triomphe et en gloire. Dieu aurait pu vouloir aussi cette même Incarnation pour manifester l'infinité de son amour, ou pour sauver l'homme de l'état de misère où le péché l'avait jeté. Entre ces différentes hypothèses, lui seul peut nous découvrir le motif secret de son vouloir.

C'est donc à la Révélation que nous allons devoir nous adresser. Pour éviter toute erreur cependant, il n'est pas inutile de rappeler que ce que nous cherchons, c'est le motif déterminant de l'Incarnation, et que par conséqnent il est de toute nécessité que l'Ecriture ou la tradition nous indiquent en propres termes pourquoi le Verbe s'est fait chair. Il ne suffirait pas, en effet, que nous découvrions, dans les Livres Saints, des textes nous enseignant que le Christ a été placé par Dieu à la tête des élus (2), qn'il est le premier né d'une multitude de frères (3), que toutes choses lui ont été soumises (4), que Dieu a tant aimé le monde qu il lui a donné son Fils

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 1, art. 3.
(2) *Epître aux Ephésiens*, ch. I, v. 22
(3) *Epître aux Romains*, ch. VIII, v. 29.
(4) *Première Epître aux Corinthiens*, ch. XV, v. 27.

unique (1), pour conclure que la primauté du Christ ou que la gloire de Dieu est le motif déterminant de l'Incarnation. Nous savons qu'à cette primauté, et à cette gloire, l'Incarnation aboutit nécessairement, et d'autant mieux qu'elle est réalisée dans une chair passible et mortelle. Mais, dans l'intention divine, est-ce précisément à cause de cela que le Verbe s'est fait chair ? La simple affirmation que le Christ est chef de l'humanité et de l'univers entier, que l'Incarnation est l'œuvre de l'amour divin, ne suffirait pas à le prouver ; pas plus d'ailleurs que s'il nous était seulement révélé que Dieu a voulu le rachat des hommes par le Christ, nous ne pourrions en déduire que la Rédemption est le motif déterminant de l'Incarnation. Peut-être les partisans de l'opinion franciscaine ne prennent-ils pas toujours suffisamment garde à cela, et pour appuyer leur thèse leur arrive-t-il de faire appel à tous les passages de l'Ecriture où se trouvent simplement mentionnées la primauté du Christ et la gloire de Dieu. Leur conclusion, pour s'imposer, devrait faire valoir des textes où Dieu déclare explicitement s'être résolu à produire l'œuvre de l'Incarnation précisément à cause de la gloire qu'elle lui procure ou de la primauté qu'elle confère au Christ.

Or partout, dans l'Écriture comme dans la Tradition, il est affirmé que le Verbe s'est incarné à cause de notre salut. Jamais il n'est dit que c'est, précisément, à cause de la gloire qu'en retirerait le Christ ou Dieu lui-même que Dieu a permis le péché et voulu la Rédemption. Saint Paul affirme au contraire

(1) *Evangile selon saint Jean*, ch. III, v. 16.

catégoriquement : « Dieu a renfermé tous les hommes dans la désobéissance, en vue de faire miséricorde à tous (1). » Et cette miséricorde, dans la pensée de l'apôtre, c'est le rachat du genre humain par le Christ. Sans doute Dieu a voulu aussi la gloire de son Christ : « Ceux qu'il a distingués d'avance, écrit saint Paul, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, pour qu'il soit un premier-né parmi un grand nombre de frères (2). » Mais cette intention divine, si réelle qu'elle soit, se trouve comme reléguée au second plan. Elle disparaît presque devant l'insistance avec laquelle le salut est donné comme motif de la venue du Christ en ce monde. Que l'on parcoure tout l'ensemble des textes scripturaires ayant trait à cette question, et l'on ne pourra pas ne pas être frappé de cette insistance (3). L'on remarquera tout le relief donné à l'idée de salut par les synoptiques et par l'Evangile selon saint Jean. « Jésus est venu appeler non les justes, mais les pécheurs (4) ». Il pourrait demander à son Père de le délivrer de l'heure douloureuse de sa Passion, mais c'est pour cela qu'il est venu ; « c'est pour cela qu'il est arrivé à cette heure (5) ». « Il va sans dire, écrit à propos de ce texte le P. Lagrange, dans son *Commentaire sur l'Evangile de saint Jean*, que διὰ τοῦτο ne doit pas s'entendre de ce qui suit, c'est-à-dire de la glorification, mais de la mort elle-même qui vient d'être entrevue, et dont le trouble

(1) *Epître aux Romains*, ch. XI, v. 32.
(2) *Ibid.*, ch. VIII, v. 29.
(3) On trouvera ces textes dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, art. *Incarnation*, col. 1483 et suivantes.
(4) *Marc*, ch. II, v. 17.
(5) *Jean*, ch. XII, v. 27.

est comme la première touche ». Le nom même de Jésus, imposé par Dieu, et qui exprime l'intention divine au sujet de son Christ, ne signifie-t-il pas Sauveur ? « Dieu, dit saint Jean, n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde (ce qui est une prérogative de la primauté du Christ), mais pour que le monde soit sauvé par lui » (1).

Saint Paul, parlant du règne du Christ, le conçoit sous la forme d'un règne militant et sauveur qui doit prendre fin à la consommation des siècles. Le règne triomphant est laissé dans l'ombre, comme s'il n'était pas celui qui importe le plus, comme si le rôle essentiel du Christ était de sauver les hommes (2).

Les textes patristiques ne sont pas moins formels que les textes scripturaires (3) ; et l'on comprend que l'Eglise catholique, interprète authentique de la Révélation, ait exprimé ainsi sa foi dans le Symbole de Nicée : « Je crois... au Fils unique de Dieu... qui, *à cause de nous* et *à cause de notre salut,* est descendu des cieux et s'est incarné ».

Il nous est donc permis de conclure que, dans la mesure où les intentions divines nous sont dévoilées, la Rédemption du genre humain apparaît comme le véritable motif par lequel Dieu s'est déterminé à vouloir l'Incarnation de son Fils. C'est ce qu'exprimait ainsi saint Thomas : « Puisque partout dans la Sainte Ecriture le motif de l'Incarnation est pris du péché du premier homme, il est préférable de dire que l'œuvre de l'Incarnation a été ordonnée

(1) *Jean,* ch. III, v. 17.
(2) *Première Epître aux Corinthiens,* ch. XV, v. 20-28. Voir au sujet de ce texte l'article du P. Lemonnyer, O. P., dans *Xenia thomistica,* II, pp. 311-318.
(3) Voir *Dictionnaire de Théologie,* art. cité.

par Dieu, comme un remède au péché, à tel point que si le péché n'eût pas existé, il n'y aurait pas eu d'Incarnation (1). »

Aussi bien la raison humaine se trouve-t-elle entièrement satisfaite par une telle solution. En effet, si le motif déterminant de l'Incarnation devait être avant tout la gloire du Christ à réaliser de la manière la plus haute, il faudrait admettre que Dieu a permis cette effroyable misère qu'est le péché de l'homme, avec toutes ses suites, la souffrance, la mort, le péril de damnation, en vue de procurer la gloire d'un être privilégié entre tous, en vue de constituer au sommet de l'univers un Christ parfait, mais qui serait redevable en partie de sa perfection à notre propre déchéance.

Combien plus satisfaisante est la doctrine qui fait du salut de l'homme le motif principal de l'Incarnation. Dieu a permis notre chute, c'est vrai, mais aussitôt le cœur de Dieu s'est ému de notre misère. Celle-ci a provoqué la miséricorde, et la miséricorde divine a décrété l'Incarnation. « Lorsque la bonté et l'humanité de Dieu, notre Sauveur, sont apparues, lisons-nous dans saint Paul, Dieu nous a sauvés, non à cause des œuvres de justice que nous avons faites, mais à cause de sa miséricorde (2). » Dieu s'est penché sur sa créature coupable ; par pitié pour elle, il a voulu que le Christ souffrît, et que, par sa souffrance, il gagnât cette gloire qui l'élève au-dessus des hommes et des Anges, car « il était à propos que Dieu par qui et pour qui tout existe, voulant faire entrer dans la gloire une infinité d'en-

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 1, art. 3.
(2) *Epître à Tite*, ch. III, v. 4-6.

fants, rendît parfait, par la souffrance, le chef de notre salut (1). » Et c'est toujours en définitive à ce mot si éclairant de l'Apôtre qu'il faut en revenir : « Dieu a renfermé tous les hommes dans la désobéissance, en vue de faire miséricorde à tous. »

Le motif de l'Incarnation et le sacerdoce du Christ.

Quoi qu'il puisse paraître au premier abord, cette longue étude sur le plan divin de l'Incarnation ne nous éloigne pas du sujet de cet ouvrage, le Sacerdoce du Christ. Elle va nous permettre au contraire de constater la place de choix que tient dans l'intention divine ce sacerdoce. S'il est exact, en effet, comme nous pensons l'avoir démontré, que la grande raison d'être du Christ, c'est sa fonction rédemptrice, l'on n'aura pas de peine à conclure que Jésus, de par le décret de la Providence de Dieu sur lui, est avant tout souverain prêtre de l'humanité, car le rôle de rédempteur et de sauveur est proprement un rôle sacerdotal. De quoi s'agit-il, en effet, pour le Christ ? Il s'agit de réparer en toute justice l'offense commise par l'homme ; il s'agit d'offrir à Dieu, par la souffrance et la mort de la Croix, une satisfaction plénière qui fasse descendre le pardon divin sur l'humanité pécheresse. Il s'agit encore, tout en satisfaisant aux exigences de la justice divine, de mériter pour l'homme et de lui transmettre les grâces et les bienfaits divins qui le rétabliront dans sa sainteté surnaturelle première. Jésus remplit donc

(1) *Epître aux Hébreux*, ch. II, v. 10.

à la lettre un rôle de médiateur : il s'interpose entre Dieu et l'homme pour faire monter vers Dieu la demande de pardon de sa créature coupable, et pour faire descendre sur elle les effets de la divine miséricorde. Or le prêtre n'est-il pas justement un médiateur officiel, choisi par Dieu, pour relier le ciel à la terre ?

Plus formellement encore, la mission de salut qui est confiée par Dieu au Christ doit consister, comme nous le verrons, à prendre avec lui tous les hommes, à se les unir en un corps mystique, et, les ayant purifiés du péché et sanctifiés dans la grâce, à faire monter vers Dieu la louange de gloire que toute créature doit à son Créateur, et qu'il appartient à l'homme d'exprimer en un culte extérieur dont le sacrifice est la partie essentielle. Or, seul un prêtre, agréé de Dieu, peut offrir ainsi le sacrifice de l'humanité et instaurer son culte, car le prêtre, par définition, « est établi en faveur des hommes dans les choses qui ont rapport à Dieu, afin d'offrir des oblations et des sacrifices... (1). » La destinée éternelle du Christ, en le vouant au salut des hommes, en fait donc le prêtre unique et parfait de l'humanité. « Voilà pourquoi en entrant dans le monde, le Christ dit (à Dieu) : Tu n'as voulu ni sacrifice ni offrande, et tu m'as formé un corps ; tu n'as agréé ni holocaustes ni sacrifices pour les péchés ; alors, j'ai dit : Me voici venu, ô Dieu, pour faire ta volonté... A raison de cette décision, nous sommes sanctifiés par l'oblation du corps de Jésus-Christ... Car, par une oblation unique, il a rendu parfaits pour toujours ceux qui sont sanctifiés (2). »

(1) *Epître aux Hébreux*, ch. V, v. 1.
(2) *Ibid.*, ch. X, v. 5-14.

Il nous apparaît donc en définitive que le véritable motif de l'Incarnation, c'est le Sacerdoce du Christ. Et en posant cette affirmation, nous donnons au mystère sa véritable valeur et son sens intégral, car le Christ, par son sacerdoce, n'a pas seulement pour mission de racheter l'humanité et de la sanctifier, mais l'ayant rachetée et sanctifiée, de la porter vers Dieu et de l'offrir en hommage à sa souveraine Majesté pour sa plus grande gloire. En faisant du sacerdoce du Christ le motif déterminant de l'Incarnation, nous maintenons celle-ci dans son ordre immédiat à la Rédemption, mais nous l'orientons en même temps vers les fins suprêmes qui commandent nécessairement toutes les œuvres divines.

La mission du Christ est une mission sacerdotale sa vocation, une vocation de prêtre ; l'Incarnation est décrétée par Dieu en vue de permettre leur accomplissement. Telle est la conclusion à laquelle il nous faut aboutir. Il nous reste néanmoins à considérer ce rapport intime qui existe entre la vocation sacerdotale du Christ et son Incarnation. Ce n'est pas, en effet, sans des raisons très spéciales et très profondes que Dieu a voulu que celui qu'il investissait de la dignité de Souverain Prêtre, fut uni hypostatiquement dans son humanité au Verbe lui-même. Dans ses desseins providentiels, Dieu n'a pas coutume de conférer à un être une dignité ou une mission, sans élever du même coup cet être à une perfection et à une sainteté qui le rendront apte à répondre aux exigences de sa vocation. Le Christ ayant été constitué ouvrier de la gloire de Dieu par la rédemption du genre humain, prêtre parfait et unique de la seule religion désormais possible, il convenait

qu'il fut consacré par Dieu dans ce sacerdoce suprême, revêtu d'une sainteté qui ne le laissât pas inférieur à son office, muni des pouvoirs nécessaires à l'exercice de sa charge. A ces diverses fins l'Incarnation se trouve parfaitement appropriée, et c'est ce qu'il nous faut dès maintenant reconnaître.

CHAPITRE II

LA CONSÉCRATION SACERDOTALE DU CHRIST

La filiation divine du Christ et son sacerdoce.

« Le Christ, écrit saint Paul, ne s'est pas décerné à lui-même cet honneur du Sacerdoce suprême. Il l'a reçu de Celui qui a dit : « Tu es mon Fils... (1). » — « La parole du serment, survenue après la Loi, a établi un Fils dont la perfection est consommée pour toujours (2). » Ces paroles de l'*Epître aux Hébreux* jettent une vive lumière sur le sacerdoce du Christ : en le reliant à la filiation divine de Jésus, elles en découvrent les premières assises et comme son fondement essentiel. Jésus, en effet, est Fils de Dieu, non pas au sens où les élus par la grâce sont appelés enfants de Dieu, mais en un sens unique et transcendant qui n'appartient qu'à lui. Jésus est Fils, non pas seulement en tant que Dieu, en tout semblable à son Père, mais aussi comme homme, uni personnellement au Verbe. Et cette filiation divine dont la splendeur rejaillit sur son humanité, le constitue originairement Prêtre du Très-Haut. Car il est bien certain d'une part que le sacerdoce de Jésus est une prérogative de son humanité, et non de sa divinité : « Tout grand-prêtre est pris

(1) *Epître aux Hébreux*, ch. V, v. 5;
(2) *Ibid.*, ch. VII, v. 28.

d'entre les hommes » ; il lui appartient d'être le médiateur autorisé entre les hommes et Dieu, et l'on ne saurait concevoir que Dieu lui même, considéré dans sa divinité, se fit intermédiaire entre lui-même et sa créature. Il est non moins certain d'autre part que si le Christ, en tant qu'homme, a droit au titre de Fils de Dieu, c'est en vertu de l'union hypostatique réalisée dans l'Incarnation entre le Verbe et la nature humaine. Dès lors l'étude de cette union hypostatique s'impose à nous, si nous voulons y découvrir les relations qui existent entre la filiation divine de Jésus et son sacerdoce

L'union hypostatique.

L'Eglise catholique, interprète authentique de la Révélation qu'il a plu à Dieu de faire aux hommes, nous enseigne qu'en Jésus il y a deux natures, la divine et l'humaine, et que ces deux natures sont unies substantiellement dans la personne du Verbe, Fils de Dieu, engendré par le Père de toute éternité. Cette union ineffable, nous l'appelons l'union hypostatique. Elle ne confond ni ne détruit les natures, mais elle les relie de telle sorte qu'elles ne forment à elles deux, dans le Verbe, qu'nu seul être subsistant, qu'une seule personne.

Dans le domaine des choses créées, l'on parvient sans trop de difficulté à se faire quelque idée de ce que peut être l'union de différentes natures en un seul être personnel L'expérience en effet, nous met en présence d'un certain nombre de substances individuelles qui manifestent dans leur être une

certaine unité et une réelle autonomie. Certaines autres substances, au contraire, s'offrent à nous comme ne pouvant être ce qu'elles sont qu'à la condition de se relier à des substances voisines et de former avec elles un tout unique et indépendant. L'œil, la main, le cœur appartiennent à ce dernier cas : elles ne sont pas des substances complètes et autonomes, mais plutôt des parties substantielles d'un être en qui elles se relient et s'organisent. L'homme, l'animal, sont en retour de véritables substances parfaites et achevées, auxquelles rien ne manque pour subsister de la manière qui leur est propre. On donne à ces substances le nom d'*hypostase* ou de *suppôt*, réservant néanmoins aux substances intellectuelles le nom, plus particulier, de *personne*.

Le propre du suppôt ou de la personne est donc cette autonomie et cette indépendance dans l'être, qui se définit le plus souvent par le terme abstrait de subsistance ; car subsister, c'est exister en soi et par soi. Quant aux parties substantielles qui composent le suppôt, elles n'ont pas évidemment de subsistance propre ; c'est plutôt le suppôt qui subsiste en elles et par elles, de manière à ne constituer avec elles qu'un seul être, un tout unique.

Cependant, puisqu'il est question ici de l'unité d'un être réel et substantiel, il importe de bien distinguer à son propos l'unité de nature et l'unité de subsistance. L'âme et le corps sont les parties substantielles d'un même être humain : loin de constituer, chacune prise à part, une nature complète, ayant sa définition propre, elles s'appellent l'une l'autre pour composer une seule et même nature humaine, l'âme étant par rapport au corps dans la

même relation que la forme par rapport à la matière, que l'acte par rapport à la puissance. Cependant, en même temps que l'âme et le corps s'unissent pour former une nature, cette union, dans la réalité, aboutit aussi à constituer un être individuel et autonome, un suppôt, une personne subsistant par soi, un homme. Il y a donc, réalisées à la fois dans cette union de l'âme et du corps, une unité de nature et une unité de subsistance.

L'unité de nature est la synthèse des éléments qui constituent l'essence d'un être, qui entrent dans sa définition conceptuelle, à ce point que si l'on supprime l'un de ces éléments, l'être perd sa nature propre. Ainsi l'homme est essentiellement composé d'un corps organisé et d'une âme intellectuelle : ces deux éléments le définissent dans sa nature d'homme ; supprimez ou changez seulement l'un d'eux, l'homme n'est plus homme. L'unité de nature est donc ce qui rend un être indivisible en son essence, et distinct des autres essences. Cette unité, remarquons-le, n'entraîne nullement pour un être l'existence actuelle : que cet être existe ou n'existe pas, son essence n'en demeure pas moins une, à tout le moins conceptuellement : elle exige la synthèse de tels éléments et non de tels autres ; on peut le définir d'une manière abstraite, sans se préoccuper de sa réalité positive

L'unité de subsistance, au contraire, ne se conçoit que par son rapport à l'existence actuelle. Elle ne constitue pas les éléments essentiels d'un être ; elle les suppose. Mais elle fait que dans sa réalisation concrète, cet être se tient par soi, existe sans se relier à nulle autre substance. Elle fait qu'un être,

du pur point de vue de l'existence, est indivisible en soi et distinct de toutes les autres réalités.

La subsistance se place donc dans l'ordre concret de réalisation d'un être, d'une nature ou substance déjà intégrée en ses éléments essentiels. Elle donne à cette substance son mode propre d'exister, qui est d'exister par soi et à part de toute autre réalité substantielle. Subsistance et existence sont par suite intimement liées : Tout ce qui subsiste existe ; et tout ce qui existe subsiste, car, à proprement parler, seules les substances existent, l'accident n'ayant d'autre actuation que son inhérence dans un sujet. La subsistance est en définitive la condition de l'unité d'un être dans l'existence.

Ces premières notions de métaphysique étaient indispensables pour nous permettre d'éclairer le mystère de l'union hypostatique. Certes, il ne faut pas s'attendre à ce qu'elles s'appliquent rigoureusement et d'une manière uniforme au cas du Verbe incarné : le mystère ne saurait être enfermé dans les faibles conceptions de l'intelligence humaine ; mais, en nous appuyant sur elles, il nous sera pourtant possible de l'entrevoir, et par analogie de lui appliquer les notions communes de l'ordre créé, quitte ensuite à les transposer dans l'ordre divin pour marquer leur insuffisance.

Nous disions qu'en nous le corps et l'âme s'unissent dans la réalité pour ne former qu'un seul être subsistant, une seule hypostase, un homme. Nous pouvons dire de même que, dans le Christ, la nature divine et la nature humaine sont unies pour ne constituer qu'un seul être subsistant, une seule personne qui est le Verbe de Dieu. Mais, tandis que

le corps et l'âme, natures incomplètes, réclament d'être unies essentiellement, avant de l'être hypostatiquement ; dans le Christ, la divinité et l'humanité représentent des natures complètes et parfaites en soi, qui ne sauraient s'unir essentiellement, et qui doivent demeurer distinctes tout en étant unies hypostatiquement. Il n'y a donc pas en Jésus unité de nature, mais seulement unité de subsistance. D'où vient cette unité ?

La nature humaine du Christ est, du point de vue essentiel, une nature complète à laquelle ne manque aucun des éléments qui l'intègrent. Elle possède toutes les perfections qui lui reviennent de droit et qui font d'elle, parmi toutes les natures humaines, la plus achevée. De soi, comme toute autre nature, elle est appelée à subsister par elle-même ; et pourtant en fait elle ne subsiste pas. Unie à la nature divine, elle se trouve privée de sa propre subsistance pour ne former, dans la personne du Verbe, avec cette même nature divine, qu'un seul et même être personnel, un seul suppôt, une même hypostase. De son côté la nature divine du Christ est subsistante et hypostasiée dans le Verbe : il y a même identité entre la personne du Verbe et sa nature, comme il y a identité entre chacune des personnes de la Trinité et la nature divine, les personnes divines ne se distinguant que par leur opposition relative. La nature divine du Verbe en s'unissant à la nature humaine ne perd donc pas sa propre personnalité. Mais, au contraire, en même temps que le Verbe subsiste dans la nature divine, il subsiste aussi désormais, à partir de l'union, dans la nature humaine. Ainsi pouvons-nous dire que, dans le

composé humain, l'âme forme du corps et capable par elle-même d'inmortalité, communique au corps sa propre subsistance, et constitue avec lui une personne humaine.

Cependant il convient de noter que l'âme ne préexiste pas au corps : au moment même où elle est créée par Dieu, elle est unie au corps et subsiste en lui. Le Verbe, au contraire, préexiste éternellement dans sa nature divine, et ce n'est qu'au moment où l'humanité du Christ, sous l'action de l'Esprit-Saint, est engendrée dans le sein de la Vierge Marie, qu'il se l'unit hypostatiquement. La comparaison qui s'adapte le mieux à ce mystère, et à laquelle saint Thomas fait souvent appel, est celle de l'union qui s'opère entre l'âme et le corps au moment de la résurrection. A ce moment, en effet, l'âme, qui n'a pas cessé d'exister et de subsister par elle-même, communique au corps sa propre subsistance et se l'unit personnellement. Il faut ajouter, il est vrai, que cette union personnelle comporte aussi une union essentielle de l'âme et du corps, à la différence de l'union de l'Incarnation, par quoi il appert que toute comparaison est nécessairement déficiente lorsqu'il s'agit d'étreindre les mystères de Dieu.

Il reste en définitive que l'union de l'humanité à la divinité se réalise, dans le Christ, en la personne et sous le rapport de la personne du Verbe. De même que le corps est uni à l'âme, en nous, pour ne former qu'un seul être humain subsistant ; de même la nature humaine est unie à la nature divine pour ne former dans le Verbe qu'un seul être personnel à la fois divin et humain.

L'union substantielle de l'humanité et de la divinité dans le Christ.

Nous n'aurions néanmoins qu'une intelligence incomplète de l'union hypostatique, si nous ne prenions conscience que cette union, ainsi que l'enseigne la doctrine catholique, est véritablement substantielle et non simplement accidentelle. Dans un suppôt, en effet, tous les éléments qui le composent et le déterminent en le qualifiant ne se trouvent pas unis en lui de la même manière. Certains d'entre eux le constituent et l'intègrent substantiellement ; d'autres lui apportent seulement certaines déterminations accidentelles. C'est ainsi que la nature humaine, composée essentiellement d'une âme et d'un corps, est constitutive du suppôt humain ; elle le spécifie ; elle fait de lui un homme réel et véritable. Sans doute la nature à proprement parler et comme telle ne subsiste pas, puisqu'elle n'a pas par elle-même de rapport actuel et immédiat à l'existence ; mais le suppôt, auquel il appartient en propre de subsister et d'exister, ne subsiste et n'existe que selon les déterminations essentielles que lui impose sa nature. Lui-même ne serait rien sans ses déterminations qui en font un suppôt humain ou un suppôt animal ou un suppôt angélique. Mais, en retour, puisque le suppôt appartient à l'ordre d'existence et de réalisation d'un être, il donne à ces déterminations leur réalité actuelle. Si elles le spécifient, lui les actualise en se les unissant sous le rapport de la subsistance. Il subsiste en elle et selon elles dans l'unité d'une même subsistance et d'une même

STUDIO ADDICT
HOLY CROSS PROVINCE

existence. Et ce que nous disons de la nature propre et constitutive du suppôt, il faut le dire également de toutes les parties substantielles qui l'intègrent : le cœur, la main, l'œil, tout aussi bien que le corps, sont parties intégrantes du suppôt : elles ne subsistent ni n'existent par elles-mêmes, mais bien le suppôt en elles et selon les déterminations qu'elles lui apportent. C'est la subsistance du suppôt qui leur donne leur unité d'être, sous le rapport de la réalisation actuelle et de l'existence. Enfin puisque, comme nous l'avons montré, la subsistance est une modalité de l'être substantiel qu'elle unifie en vue de lui permettre d'exister, il s'ensuit que tout élément substantiel, comme la nature ou les parties intégrantes du suppôt, qui sera uni au suppôt sous le rapport même de la subsistance, lui sera uni substantiellement. Cette union substantielle, dans l'ordre de la subsistance, est à distinguer de l'union substantielle dans l'ordre de l'essence : celle-ci, en effet, tend à constituer une nature unique ; celle-là tend à constituer un être substantiel ayant une existence unique et autonome.

Il en va tout autrement des éléments accidentels, tels que l'action, la passion, la qualité, le lieu, qui entrent dans la composition du suppôt. Ceux-ci sont reçus dans le suppôt, et n'obtiennent leur réalité que de leur inhérence en lui : ils exigent par conséquent que le suppôt soit déjà constitué et réalisé pour les recevoir : et il y a antériorité au moins logique entre le suppôt et ses accidents. Dès lors l'on ne saurait concevoir que le suppôt soit constitué dans son être subsistant ou dans son existence substantielle par l'accident. L'accident survient en quelque

sorte au suppôt, et, en le qualifiant ou le déterminant par un nouveau mode d'être, lui ajoute un être accidentel, mais ne le constitue pas dans son unité de subsistance ou d'existence. L'accident, à proprement parler, n'existe pas : il est reçu, il inhère dans un sujet, et son inhérence constitue sa réalité. Il qualifie donc le sujet comme du dehors, sans entrer dans sa constitution intime, ni contribuer à son unité d'être subsistant. Ainsi reçu dans le suppôt, il lui est uni, mais d'une union purement accidentelle. Il est uni dans l'hypostase, il ne l'est pas sous le rapport précis où il établirait l'hypostase dans son être de subsistance.

Ces distinctions apportées, l'on n'a pas de peine à comprendre que l'union de la nature humaine au Verbe de Dieu doive être nécessairement une union substantielle : car cette nature est, comme toute autre nature humaine, un composé substantiel de corps et d'âme. L'on peut bien rêver d'unir accidentellement deux substances, mais cela ne signifiera pas autre chose qu'établir une relation extérieure de l'une à l'autre, relation qui ne détruit en chacune d'elles ni leur unité essentielle, ni leur unité de subsistance. Ainsi le vêtement est uni à celui qui le porte ; ainsi, par la grâce, l'homme est uni à Dieu ; mais vêtement et sujet vêtu, homme et Dieu gardent chacun pour leur compte leur subsistance propre. Cette sorte d'union accidentelle que Nestorius voulut appliquer à l'Incarnation est manifestement une hérésie, et a été à diverses reprises réprouvée par l'Eglise et ses Conciles.

S'il ne peut y avoir union accidentelle entre la divinité et l'humanité du Verbe, c'est donc que cette

union est substantielle. Nous entendons par là que la nature humaine, à la manière d'un élément essentiel au suppôt, concourt à constituer cet être personnel unique qu'est le Christ. Il ne s'agit pas seulement d'attribuer la nature humaine à la personne du Verbe comme on attribue un accident à son sujet, mais de reconnaître que cette nature lui est unie sous le rapport précisément où cette personne subsiste. En d'autres termes, le Verbe remplit les mêmes fonctions de subsistance par rapport à sa nature humaine et par rapport à sa nature divine, si bien qu'unies ainsi sous un seul et même mode de subsistance, elles ne forment qu'un seul et même être personnel. Et puisque d'autre part le suppôt est déterminé et spécifié par la nature en laquelle il subsiste, là où il y aura deux natures, il y aura aussi deux déterminations différentes d'un même suppôt. Comme, par sa nature divine, le Verbe est véritablement Dieu, ainsi, par sa nature humaine, sera-t-il véritablement homme. Le Verbe incarné est un être unique, à la fois humain et divin, il est le Dieu fait homme, il est l'Homme-Dieu.

Certes nous ne prétendons pas que, du fait de l'Incarnation, le Verbe éprouve en lui-même quelque changement. Le Verbe, comme Dieu, est immuable. Les opérations divines qui s'adressent à la créature ont pour effet de changer cette créature, et non Dieu lui-même. Par l'union hypostatique, la nature humaine est attirée à Dieu, établie sous l'emprise du Verbe dont l'action toute-puissante la prive de sa propre subsistance pour se l'unir personnellement. Tout l'effet se trouve du côté de la nature humaine et non du côté de Dieu. Mais, de même que l'on peut

donner à Dieu le titre de Créateur à partir du moment où il produit les choses, bien qu'aucun changement ne s'opère en lui ; de même il est tout aussi exact de dire que le Verbe est homme du jour où il s'empare d'une nature humaine pour subsister en elle et se l'unir hypostatiquement.

En résumé, un seul être subsistant, une seule personne constituée originairement par la nature divine, puis, à un moment donné du temps, par la nature humaine : tel est le Verbe Incarné, tel est le Christ.

L'interférence des propriétés dans le Christ.

Diverses conséquences découlent de cette doctrine de l'Incarnation, et il importe de les signaler ici, car elles nous aideront grandement à pénétrer la nature du sacerdoce du Christ et de ses relations avec l'union hypostatique.

Et d'abord, s'il est vrai qu'il y a dans le Christ deux natures unies en une même personne, il s'ensuit que l'on peut attribuer au Christ, considéré dans son être personnel, les propriétés de chacune de ses natures. L'on peut dire : le Christ est éternel, tout aussi bien que l'on peut affirmer : le Christ est mortel. Il suffit de se rendre compte que chaque propriété ne lui convient qu'en raison de l'une des natures. Bien mieux, puisque, par sa nature divine, le Christ est Dieu, et que, par sa nature humaine, il est homme ; puisque, d'autre part, lorsque nous parlons à son propos de *ce Dieu*, de *cet homme*, nous voulons signifier avant tout son être personnel, il nous sera possible d'attribuer indifféremment au Christ ainsi désigné

les propriétés concrètes de ses deux natures ; nous pourrons dire : ce Dieu est homme, ou cet homme est Dieu ; ce Dieu souffre et meurt ; ou cet homme est le Créateur du monde. En théologie on donne à cette manière de parler le nom de communication ou interférence des propriétés.

Les attributs personnels du Christ.

A un autre point de vue, certains attributs du Christ, au lieu d'appartenir en propre à l'une ou l'autre de ses natures, relèvent directement de sa personnalité. Etant personnellement le Verbe de Dieu, le Christ est, comme tel, le Fils unique du Père, engendré par lui éternellement : il possède donc, au sens propre et transcendant du mot, la filiation divine. Cette filiation est un attribut de sa personne et non de sa nature, car le terme de toute génération, c'est le suppôt, c'est l'être qui vient à l'existence, et non la nature selon laquelle il est engendré. C'est donc le Verbe lui-même, considéré comme personne engendrée selon la nature divine, et non cette nature, qui est à proprement parler Fils de Dieu. Dès lors, si le Christ est personnellement Fils de Dieu, partout où nous retrouverons sa personnalité, nous retrouverons aussi sa filiation divine Et parce que le Christ envisagé comme homme, n'est autre que la personne du Verbe subsistant en la nature humaine, nous avons le droit de dire que le Christ, homme, est véritablement et proprement Fils de Dieu : il suffit que nous percevions que cette dignité ne lui vient pas de sa génération humaine dans le sein de la Vierge, mais

bien de sa génération divine dans le sein du Père. Il n'en reste pas moins qu'en vertu de l'union hypostatique cette dignité, dans le Christ, appartient aussi bien à l'homme qu'au Dieu, puisque l'homme et le Dieu sont en lui la même deuxième personne de la Trinité.

Jésus, Fils unique de Dieu.

Nous parvenons ainsi à reconnaître que le mystère de l'Incarnation a pour résultat de faire qu'un homme soit Fils unique de Dieu le Père, et dans ces quelques mots nous condensons pour ainsi dire toute la complexité de cette union sublime du Verbe à notre humanité, nous signifions aussi toute la grandeur qui revient à cette humanité du fait de sa « personnalisation » dans le Verbe divin. Jésus homme est Fils de Dieu, de par l'union hypostatique, et c'est là sa gloire souveraine : « Ce Fils, rayonnement de la gloire de Dieu et effigie de sa substance, et qui porte tout par sa parole toute-puissante, après avoir accompli la purification du péché, s'est assis à la droite de Dieu dans les cieux. Sa supériorité sur les Anges doit se mesurer à l'excellence du nom qu'il a reçu en partage par comparaison avec le leur. Auquel des Anges Dieu a-t-il jamais dit : « Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré ? » Et encore : « Je serai un Père pour lui, il sera pour moi un Fils (1). »

De tout cela il suit que la relation du sacerdoce du Christ avec sa filiation divine est dépendante de sa relation avec l'union hypostatique

(1) *Epître aux Hébreux*, ch. I, v. 3-5.

L'activité divine et humaine du Christ.

Une dernière remarque s'impose à propos de l'activité divine ou humaine du Christ, Fils de Dieu, si nous voulons nous rendre compte de quels principes relève l'exercice de son sacerdoce. De loi universelle, pour qu'un être puisse agir, il faut qu'il existe. C'est le sens de l'adage scolastique bien connu : « L'opération suit l'être. » Mais nous avons vu qu'il n'y a à proprement parler à exister que les substances, et que celles-ci, pour exister, doivent subsister. Il n'y a donc à pouvoir agir véritablement, comme il n'y a à exister, que les suppôts. De là encore cet autre adage : « L'action appartient au suppôt. »

N'en concluons pas cependant que la subsistance, étant principe formel du suppôt, est aussi principe de son activité. La subsistance est une condition de l'action, elle n'en est pas la source. Simple modification de la substance, elle place l'être en tel état qu'il puisse exister et par suite agir. Mais si nous voulons découvrir le véritable principe de l'action dans un être, la source première de son activité, c'est à la nature elle-même qu'il faut nous adresser : seule, en effet, elle possède les puissances ou facultés d'où peuvent jaillir l'action et le mouvement par lesquels un être se porte vers sa fin. « La nature est principe du mouvement », dira souvent saint Thomas, après Aristote.

Nous avons déjà noté par ailleurs que la nature joue dans le suppôt un rôle de détermination et de spécification. Ce n'est pas elle, à vrai dire, qui subsiste, mais bien le suppôt selon les déterminations

qu'elle lui impose : d'un mot le suppôt est *ce qui* est; la nature, ce *selon quoi* quelque chose est.

Des considérations analogues doivent être faites à propos de l'action. Si le suppôt est ce qui existe, il est aussi ce qui agit ; si la nature détermine le suppôt, elle détermine aussi et spécifie son agir : le suppôt agit selon sa nature. Il y a cependant cette différence que la nature conditionne l'existence du suppôt, mais n'en est pas le principe : l'existence relève de la causalité extérieure qui pose un être hors du néant et de ses causes. Cette existence n'est pas davantage un élément essentiel ou une propriété de la nature : celle-ci, privée de son existence, n'en garde pas moins sa définition propre. Au contraire l'agir dérive de la nature comme de son principe efficient et physique : la puissance ou faculté d'agir est une propriété de la nature, et ne peut lui être enlevée sans l'entamer elle-même. La nature est donc par rapport à l'existence du suppôt un simple principe de conditionnement : elle est ce *selon quoi* le suppôt existe. Au contraire, par rapport à l'opération, la nature est le principe d'où sort l'action et que le suppôt utilise. Elle est vraiment ce *par quoi* le suppôt agit. Dans les deux cas, c'est bien le suppôt qui est et qui agit, sujet d'existence et sujet d'action. Mais dans le premier cas l'existence lui vient du dehors (s'il s'agit d'un suppôt créé) ; dans le second, l'action lui vient de sa nature même.

Le suppôt, agissant selon ce qu'il est, et par un pouvoir que lui confère sa nature, est donc bien l'auteur de l'action, et, s'il est libre, l'auteur responsable. L'action lui est attribuable, non par simple attribution morale, mais par véritable attribution physique

Appliquons ces principes au cas du Christ : son humanité, nous le savons, n'a pas de subsistance et par suite d'existence propres : c'est le Verbe qui subsiste et existe en elle et selon elle. Cela n'enlève rien d'ailleurs à la nature de cette humanité, puisque l'existence n'en est un élément ni intégrant ni essentiel. Il n'y a donc qu'une seule existence dans le Christ. D'autre part l'humanité du Christ, étant une nature créée, possède des puissances d'agir et des opérations propres qui dérivent de cette nature. L'on ne saurait supprimer ces puissances ou ces opérations sans entamer la nature elle-même. Sans doute pour que l'activité jaillisse de cette nature, il faudra que le Verbe subsiste en elle, car il n'y a pas d'action, non plus que d'existence, tant que l'être constitué par sa nature n'est pas subsistant. Sans doute encore, c'est le Christ, personne divine, qui agira comme homme par le moyen de sa nature humaine et de ses puissances. Mais celles-ci n'en demeurent pas moins les puissances propres de la nature. Le Christ étant à la fois Dieu et homme, possède des puissances d'activité ou des opérations différentes selon chacune de ses natures : du fait de l'unité de suppôt, il y a unité d'agent ; du fait de la multiplicité des natures, il y a multiplicité d'opérations et de pouvoirs. Il importe peu, en effet, que le cas de la nature divine comporte une identification réelle entre puissance, opération et suppôt lui-même : cela n'enlève rien à leur distinction par rapport aux puissances et aux opérations de la nature humaine ; il suffit de se souvenir que celle-ci n'est unie à la nature divine que sous le point de vue précis de la subsistance.

Il y a donc dans le Christ deux activités bien distinctes, correspondant à ses deux natures : une activité proprement divine et une activité proprement humaine. Evitons néanmoins de concevoir la personne comme une troisième activité supérieure qui se superposerait aux deux autres et s'en servirait comme d'instruments pour parvenir à ses fins. La personne, en effet, n'est source d'activité que par la nature qui lui permet d'agir. Comme telle, dans sa raison formelle, elle n a d'autre rôle que de donner à la substance son dernier achèvement dans l'ordre de l'être, son unité de subsistance : cette unité est une simple condition de l'agir, aussi bien que de l'être. Quand donc nous disons que la personne ou le suppôt agit, nous signifions par là que la nature concrète, que la nature hypostasiée agit ; mais l'activité jaillit de la nature et non de l'hypostase

Personnalité métaphysique et conscience psychologique dans le Christ.

Cette remarque est des plus importantes, car elle nous prémunit contre une confusion facile à faire entre la conscience psychologique que le Christ avait de son moi, et la personnalité métaphysique. L'agir humain est d'ordre psychologique, et il ne faut pas nous étonner que la conscience que nous avons de notre unité intérieure et de notre autonomie intelligente et volontaire arrive à constituer en nous ce que nous appelons le sentiment de notre personnalité. Mais ce sentiment est d'ordre purement expérimental : il ne dépasse pas les phénomènes de cons-

cience, et ne saurait atteindre à l'ordre transcendant et nouménal de la subsistance ou personnalité métaphysique. Notre activité, il est vrai, ne saurait s'épanouir en son harmonieuse unité sans cette substructure intime de l'être où elle plonge ses racines et dont elle reflète les lois profondes : mais notre conscience ne perçoit que le reflet ; dans le phénomène, elle ne saisit pas immédiatement la substance et ses conditionnements métaphysiques. Si notre personnalité psychologique est liée dans l'être à la personnalité métaphysique, ce lien échappe à nos investigations expérimentales et ne peut faire l'objet que de nos déductions rationnelles.

C'est pourquoi, quand nous parlons de l'activité humaine du Christ, nous ne nions pas que cette activité, faite d'intelligence et de volonté, soit unifiée en une conscience psychologique humaine, maîtresse d'elle-même, capable de se diriger d'une manière autonome, en se servant de toutes ses facultés inférieures. Mais autre chose est cette conscience psychologique constituée par des phénomènes de vie intérieure, autre chose la personnalité métaphysique du Christ constituée par le Verbe lui-même. Cette personnalité métaphysique n'a pas pour rôle de gouverner son activité humaine : cela est du ressort de sa conscience humaine intellectuelle et volontaire. Le Verbe connaît et veut soit par sa nature divine, soit par sa nature humaine : en dehors de ces natures, il n'agit pas (1) ; il est simplement leur principe de subsistance, leur principe d'unité dans l'être.

(1) Nous faisons ici abstraction de l'acte notionnel par lequel le Saint-Esprit procède du Verbe comme du Père.

Quand donc le Christ agit, c'est sans doute cet être un et subsistant qui agit, c'est l'Homme-Dieu, c'est le Verbe, et l'action lui appartient en propre, il en est le sujet. Mais cette action peut venir soit de la nature divine, soit de la nature humaine ; et, dans ce dernier cas, il n'est nullement besoin de faire appel à une intervention spéciale du Verbe, en tant que Dieu, qui, par l'opération de sa nature divine, s'emparerait de l'activité de la nature humaine pour la faire agir à sa guise : il suffit que Dieu donne à cette activité le concours général qu'il apporte à toute opération de la créature.

En d'autres termes, le Christ, en agissant humainement, agit en homme véritable. Il possède toute la psychologie humaine d'un homme parfait : une intelligence capable d'éclairer son action, une volonté capable de se déterminer elle-même librement et sans contrainte. C'est le Verbe sans doute qui s'approprie cette richesse humaine, qui se rend l'auteur responsable des actes posés, car la nature d'où ils sortent lui appartient ; mais c'est le Verbe, en tant qu'il est devenu homme, en tant qu'il pense avec une intelligence humaine, et veut avec une volonté humaine ; en tant que cette nature humaine qu'il a faite sienne par l'union hypostatique lui permet d'agir humainement. Il y a autonomie psychologique, il n'y a pas autonomie métaphysique. Cette autonomie psychologique n'empêche pas, il est vrai, l'action et la volonté humaines du Christ d'être subordonnées, comme toute créature, à l'action et à la volonté divines ; mais elles n'en demeurent pas moins pleinement conscientes et libres, les deux natures n'ayant, dans le Christ, qu'un lien de subsistance.

La soumission du Christ à Dieu.

Ainsi l'on est amené à reconnaître que le Christ, en tant qu'homme et du fait de sa nature créée, se trouve en face de Dieu dans des rapports de soumission et de dépendance analogues à ceux de toute autre créature. « Egal à Dieu par sa divinité, proclamons-nous dans le Symbole de saint Athanase, le Christ est inférieur à lui par son humanité. » Le Christ doit donc à Dieu, parce qu'il est homme, la soumission et l'hommage auxquels sont astreints les autres hommes. Etonnante situation par laquelle le Verbe lui-même, en sa nature humaine, doit à son Père soumission, prière et louange ; étrange état d'un Dieu humainement soumis à un Dieu : telles sont pourtant les conséquences auxquelles nous fait aboutir ce mystère d'amour qu'est l'Incarnation.

Mais aussi sur ces conséquences va s'édifier toute la doctrine de l'intercession méritoire du Christ et de son culte envers Dieu, toute la doctrine, en un mot, de son sacerdoce. Cet homme, Fils de Dieu, est inférieur à Dieu. Parce qu'il est homme, il peut donc s'anéantir devant lui, et faire monter vers sa souveraine Majesté ses supplications et ses hommages ; parce que, d'autre part, il est Fils de Dieu, sa prière ne peut pas ne pas être entendue et recevoir l'agrément de celui auquel il s'adresse. « Alors qu'il subsistait dans la forme de Dieu, écrit magnifiquement saint Paul, il ne s'attacha pas jalousement à l'égalité avec Dieu ; mais il s'anéantit lui-même en prenant la forme d'esclave, c'est-à-dire en devenant semblable aux hommes. Par tout ce qui paraissait de lui, faisant

l'impression d'être un homme, il s'humilia lui-même et se rendit obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la Croix (1). » — « Durant sa vie mortelle, il adressa, avec de grands cris et des larmes, des prières et supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort. Ayant été exaucé pour sa piété, il apprit, parmi ses souffrances, à obéir, tout Fils qu'il était (2). »

L'humanité du Christ et le sacerdoce.

L'on devine déjà par tout ce qui précède quelle peut être la nature intime de ce sacerdoce auquel le Christ se trouve destiné par sa vocation divine. Ce sacerdoce est une fonction de son activité humaine, il relève de son humanité, mais n'en dérive pas cependant comme une propriété jaillissant de l'essence même de la nature. Il est une prérogative qui advient au Christ du fait de son union hypostatique, du fait à la fois qu'il est homme et Fils unique de Dieu. Le Sacerdoce s'insère en son humanité, mais trouve en son union personnelle à la divinité sa source première, sa cause profonde. Les notions qui nous sont désormais acquises sur l'union de la divinité et de l'humanité en Jésus et sur leurs conséquences, vont nous permettre de prendre de cette vérité une claire intelligence.

Nous savons à quel degré d'intimité l'humanité du Christ se trouve, par l'union hypostatique, reliée à la divinité. Au vrai, il est impossible de rêver une appartenance plus étroite. Certes par la grâce,

(1) *Epître aux Philippiens*, ch. II, v. 6-7.
(2) *Epître aux Hébreux*, ch. V, v. 7-8.

participation à la nature divine nous donnant le pouvoir de poser des opérations divines, nous sommes élevés à une union très haute avec Dieu. Pourtant nous ne cessons pas d'être nous-mêmes : nous sommes divinisés dans notre nature, nous ne devenons pas Dieu. Par l'union hypostatique, au contraire, si la nature humaine n'est pas changée essentiellement, cependant elle ne s'appartient plus elle-même ; l'être humain qu'elle constitue n'est autre personnellement que le Verbe de Dieu ; l'homme, en tant que personne subsistante, est véritablement Dieu. L'union par la grâce demeurait une union accidentelle, au sens métaphysique du mot ; l'union hypostatique est une union substantielle, au sens où nous l'avons défini. Au delà de cette union substantielle, l'on n'en saurait concevoir de plus étroite, sans imaginer une absorption complète de la nature humaine en la divinité, ce qui serait détruire l'un des éléments de l'union, et donc l'union elle-même.

Il résulte de là qu'aucune créature ne pourra jamais approcher Dieu d'aussi près que le Christ en son humanité. Il résulte de là que, dans l'échelle des êtres créés, le Christ se trouve, par sa nature humaine, placé au sommet, et, pour ainsi parler, aux frontières mêmes de la divinité. Cette place unique, conférée au Christ par son union hypostatique, le constitue de droit médiateur entre Dieu et le monde, et par le fait même établit les fondements de son sacerdoce. D'une part, en effet, élevé au-dessus de tous les êtres, le Christ les tient de quelque façon en sa dépendance ; d'autre part, uni personnellement à Dieu, il se trouve sanctifié et consacré en son humaine nature par la divinité, et destiné du même

coup au culte divin. Car il ne lui suffit pas, pour être vraiment médiateur et prêtre, d'être placé par l'Incarnation entre la créature et Dieu : il faut encore que cette place lui donne les qualités et les pouvoirs que réclame une telle médiation : il faut qu'elle lui permette de représenter les hommes près de Dieu, de parler et d'agir en leur nom ; il faut qu'elle lui confère aussi le droit de rendre à Dieu le culte qu'il exige de sa créature, et spécialement de sa créature coupable. Un médiateur, ainsi que le note saint Thomas, est celui qui relie deux extrêmes : il faut donc que lui-même soit relié à chacun d'eux sous le point de vue précis de la médiation qu'il doit exercer. Or, il s'agit ici de pouvoir à la fois représenter toute l'humanité, et être en état de rendre à Dieu l'hommage qu'il en attend. Ces deux aspects de la médiation du Christ se trouvent-ils réalisés du fait de la place éminente que son union hypostatique lui donne dans l'ordre créé ? Tout le problème est là.

La médiation du Christ.

Du côté des hommes, on n'en saurait douter : l'Incarnation, en effet, en élevant le Christ au-dessus de toutes les créatures, ordonne toutes choses à lui. Le monde de la matière est soumis à l'homme pour qu'il puisse le faire servir au progrès spirituel de son être. Au monde de la grâce, est ordonné providentiellement tout le reste de l'univers, y compris les hommes qui se refusent au bienfait de la vie divine. A l'ordre de l'union hypostatique enfin se réfèrent le monde de la nature et le monde de la

grâce. Toutes choses sont soumises au Christ, et le Christ est soumis à Dieu : tel est l'ordre établi dans l'univers et qui ressort, non seulement de la volonté de Dieu, mais de la constitution même des êtres, objet de cette volonté. C'est dire qu'aucune créature ne pourra faire retour à Dieu sans passer par le Christ : la perfection même de son être l'exige ; non certes que la nature humaine du Christ puisse être regardée en soi comme la plus parfaite de toutes les créatures, mais parce que son union personnelle à la divinité lui donne une perfection surnaturelle qui ne pourra jamais être dépassée et que tout l'ordre du monde doit être jugé en fonction de l'élévation au surnaturel. Tout s'unifie donc dans le Christ et se récapitule en lui : il est la clef de voûte où viennent se rejoindre les arceaux de ce temple qu'est l'univers, pour faire monter à Dieu l'hommage de la création.

Mais du côté de Dieu aussi, le Christ est tout spécialement désigné pour devenir le prêtre chargé d'offrir au nom des hommes le culte parfait. L'union hypostatique, en effet, consacre et sanctifie l'humanité du Christ de telle manière que, par tout son être, elle se trouve affectée au service divin : c'est une véritable consécration sacerdotale qu'elle lui confère, et dont l'importance est trop grande pour ne pas nécessiter ici quelques explications.

Nature de la sainteté.

La sainteté, selon saint Thomas (1), comporte deux caractères, la pureté et la stabilité. Par pureté, il

(1) Voir *Somme Théologique*, 2ª 2ªe, q. 81, art. 8.

faut entendre la séparation de tout ce qui n'est pas Dieu ou qui s'oppose à lui, pour se rapprocher de sa souveraine perfection ; la stabilité est une certaine immutabilité dans cet état de pureté et d'approximation divine. Ces deux notes de la sainteté peuvent se réaliser, tantôt dans l'ordre de l'être, tantôt dans l'ordre de l'opération. Une créature est sainte dans l'ordre de l'être lorsque, en dehors de toute activité de sa part, elle se trouve de quelque manière reliée à Dieu et mise en son appartenance. Une créature est sainte dans l'ordre de l'opération lorsque, par ses actes vertueux, elle fait retour à Dieu et s'unit volontairement à lui.

La sainteté dans l'ordre de l'être.

Le nom qui convient à la sainteté dans l'ordre de l'être, c'est le nom de consécration. Bien que l'on puisse parler d'une sorte de consécration primordiale de toutes les créatures, du fait de leur dépendance absolue par rapport à Dieu, cependant on réserve d'ordinaire ce mot pour exprimer une mise en appartenance plus spéciale par laquelle une chose, ayant été enlevée à tout autre usage, est uniquement destinée au service divin. Ainsi les objets du culte sont dits consacrés, parce que réservés au seul service religieux.

La consécration ayant pour but de faire passer une chose en la propriété de Dieu, il s'ensuit que nulle consécration n'est valide si Dieu ne l'agrée. L'homme peut bien, par des rites sensibles, signifier son vouloir de se dessaisir de tel ou tel de ses biens

pour les donner à Dieu, mais il n'appartient qu'à Dieu de consommer ce don en l'acceptant et en faisant sien l'objet offert. Cette acceptation divine est effective, c'est-à-dire qu'elle produit dans l'objet une qualité nouvelle, par laquelle celui-ci devient réellement et physiquement un être consacré. C'est, en effet, une doctrine générale de saint Thomas d'après laquelle l'amour de Dieu, lorsqu'il se porte sur une créature, produit en elle l'amabilité qui la lui rend agréable : cet amour qui porte Dieu à se répandre au dehors est effectif avant d'être affectif, car la divine Bonté ne saurait être attirée par rien d'autre qu'elle-même, et si elle se penche vers une créature, c'est avant tout pour lui donner et se l'unir ainsi plus étroitement. Quand donc Dieu agrée un être et se l'approprie, cette marque du vouloir divin se réalise dans cet être par un caractère nouveau dont Dieu seul est l'auteur et qui est la consécration. Il ne s'agit pas d'une simple députation morale entièrement extrinsèque, mais d'une réalité véritablement produite et qui sanctifie l'objet en question. La pensée thomiste exige ce réalisme surnaturel ; si l'homme concourt à cette consécration par ses actes rituels, ce ne peut être qu'à titre de simple instrument de la divine Bonté. Aussi bien la consécration peut revêtir différents degrés et différentes formes, suivant l'usage divin auquel est destiné l'être consacré. Mais de toute manière il reste que la consécration, en appropriant un être à Dieu, l'ordonne à son service et à son culte, et le voue à procurer sa gloire.

La sainteté dans l'ordre de l'opération.

La sainteté, dans l'ordre de l'opération, aboutit également à rendre à Dieu un véritable culte. Mais tandis que la consécration peut s'appliquer à toute créature, même matérielle, la sainteté active n'appartient qu'aux créatures raisonnables. Elle suppose, en effet, que l'homme prend conscience de sa fin ultime qui est Dieu et qu'il s'ordonne librement vers lui par une vie vertueuse : ce retour à Dieu est un hommage volontaire rendu à Celui de qui l'homme a reçu tout ce qu'il possède, un culte de gloire par lequel il reconnaît son souverain domaine et son infinie bonté.

Sainteté et religion.

Comme on le voit, la sainteté, qu'elle soit active ou statique, est étroitement liée à la religion. Celle-ci est, au sens profond du mot, une disposition habituelle de l'âme qui incline l'homme à rendre à Dieu, par certains actes, le culte qui lui est dû. Ces actes n'ont par eux-mêmes d'autre but que de reconnaître et de proclamer la bonté de Dieu : tels la prière, l'offrande et le sacrifice ; ils constituent le culte proprement dit, et, s'ils sont extérieurs, établissent la religion visible et sociale de l'homme. Issus directement de la vertu de religion, ils sont saints de cette sainteté active qui tend à procurer la gloire de Dieu. Quant aux autres actes de la vie humaine vertueuse, s'ils ne se proposent pas directement de rendre un culte à Dieu, ils peuvent néanmoins être placés sous l'emprise de la vertu de religion qui les commande

alors et en fait un hommage à la souveraine Majesté. La vertu de religion joue donc un rôle essentiel dans ce que nous pourrions appeler le culte de sainteté ; elle n'est pas étrangère non plus dans le culte qui a pour fondement la consécration de l'homme et des objets dont il se sert pour honorer Dieu. L'homme, en effet, se trouvant établi, par la consécration, d'une manière plus particulière au service de Dieu, doit remplir ses fonctions cultuelles avec toute la dignité et la révérence religieuse qu'elles réclament. Or cela, il ne peut le faire que par la vertu de religion qui le porte à servir Dieu avec toutes les dispositions intérieures requises. La consécration lui donne le droit de s'adresser à Dieu et de le servir selon des modalités cultuelles définies par la nature même de cette consécration : encore faut-il que ce culte soit rendu dignement et saintement, et corresponde chez l'homme à de véritables sentiments intérieurs de soumission et de piété.

Religion, sainteté et consécration sont donc des concepts qui, s'ils ne sont pas synonymes, s'appellent néanmoins l'un l'autre, et qui donnent au culte, rendu par l'homme à Dieu, toute sa valeur. Ils participent d'ailleurs à ces deux notes caractéristiques de toute sainteté en général : la pureté et la stabilité ; la pureté, car ils expriment une union à Dieu et une séparation de tout ce qui n'est pas lui ; la stabilité, car, d'une part, la vertu qui se trouve impliquée dans les concepts de religion et de sainteté est une disposition stable et habituelle ; et, d'autre part, la consécration, qui vient de Dieu, demeure aussi longtemps que l'être consacré lui-même, les dons de Dieu étant sans repentance.

La sainteté du Christ dans l'ordre de l'être.

Ceci établi, il ne nous reste plus qu'à montrer à quel point l'union hypostatique rend sainte l'humanité du Christ pour faire comprendre de quelle sublime manière cette humanité se trouve vouée au culte divin et à la gloire de Dieu.

Toute la Tradition s'accorde à reconnaître que l'union hypostatique confère à l'humanité du Christ une sainteté spéciale, éminente, distincte cependant de notre propre sanctification par la grâce. Cette sainteté, les Pères la regardent comme une onction que l'humanité reçoit de la divinité, en vertu de son union substantielle au Verbe divin, et qui fait du Christ l'Oint de Dieu, le Saint de Dieu par excellence. « Le Christ, écrit saint Cyrille, n'est pas oint comme les saints ou les rois, mais parce qu'il est le Verbe fait chair (1). » Et saint Grégoire de Nazianze : « Le Christ est ainsi appelé Christ ou Oint à cause de sa divinité : celle-ci est, en effet, l'onction de son humanité, non pas qu'elle sanctifie le Christ activement comme chez les autres saints, mais par sa seule présence sanctifiante (2). » Et le Concile de Francfort, en 794, vient confirmer cette doctrine, lorsqu'il enseigne : « Le Christ est oint par nature ; nous le sommes par grâce ; car en lui se trouve la divinité en plénitude. »

La sainteté de l'humanité du Christ qui lui vient de son union personnelle à la divinité n'est donc pas produite par le Verbe de la même manière que celle

(1) *In Joann.*, l. II, ch. X.
(2) *Orat.*, 30, n. 21.

causée par le saint Esprit en nos âmes au moyen de la grâce. Nous aboutirions, en effet, au même genre de sanctification avec une simple différence dans le degré et dans l'appropriation au Verbe ou à l'Esprit. Nous verrons, sans doute, qu'il y a lieu de réclamer pour l'humanité du Christ la grâce sanctifiante. Mais ici il s'agit de quelque chose de beaucoup plus intime où le Verbe n'est pas seulement cause intrinsèque de sanctification, mais bien raison formelle de la sainteté du Christ dont il pénètre à fond l'humanité par sa subsistance divine. S'il est vrai qu'un être est saint dans la mesure de son appartenance à Dieu, quelle sainteté unique ne devrons-nous pas attribuer au Christ ? En lui il y a union parfaite de la nature divine et de la nature humaine dans l'être personnel du Verbe : la nature humaine est en telle appartenance à Dieu qu'elle devient véritablement sienne, hypostasiée qu'elle est en lui. « Dans le Christ, écrit saint Thomas (1), où la nature humaine est jointe à la divinité dans l'unité de suppôt, il se trouve une pleine et parfaite union à Dieu : telle était, en effet, l'union, que tous les actes de la nature humaine aussi bien que de la nature divine étaient des actes du suppôt. Le Christ fut donc plein de grâce, non pas en ce sens qu'il reçut un don gratuit spécial, mais en ce sens qu'il était Dieu lui-même. » Et encore (2) : « Le Christ a été sanctifié d'une façon spéciale : les autres, Dieu les sanctifie pour en faire des fils adoptifs ; le Christ, au contraire, Dieu l'a sanctifié pour qu'il fut Fils par nature, uni personnellement au Verbe de Dieu. »

(1) *Commentaire sur saint Jean*, ch. I, leçon 8.
(2) *Ibid.*, ch. X, leçon 6.

Cette union se réalise dans l'ordre de l'être et non dans l'ordre de l'opération, puisqu'elle relie l'humanité à Dieu sous le rapport de la subsistance divine : les puissances d'activité du Christ homme n'en demeurent pas moins proprement humaines, et nous verrons plus tard qu'il leur faudra la grâce sanctifiante pour leur donner un mode divin d'opération. Nous sommes donc en présence ici d'une véritable consécration de l'humanité du Christ à la divinité, consécration substantielle dont le Verbe est le principe formel immédiat. Et ce n'est pas à tort que l'on a pu comparer cette consécration à une onction, pour marquer la compénétration intime de l'humanité par la divinité.

Ainsi consacré à Dieu dans sa substance même, le Christ en son humanité se trouve constitué de la manière la plus radicale au service de Dieu et député à son culte. Les autres créatures ne sont consacrées à Dieu que par une sanctification qui leur survient après qu'elles ont été posées dans l'existence : cette consécration d'ailleurs semble être limitée à l'usage que Dieu veut faire d'elles. L'humanité du Christ, au contraire, est consacrée à Dieu dès le principe : car elle n'existe et ne peut exister qu'unie au Verbe : sa consécration est absolue ; et il n'est rien en elle qui n'appartienne à Dieu et ne soit destiné à ses propres usages. Le Christ en son humanité ne s'appartient pas, il est à Dieu : toute sa vie depuis le premier jusqu'au dernier instant, toutes ses démarches, toutes ses entreprises, toutes ses souffrances ne peuvent être qu'employées à la gloire de Dieu et contribuer à lui rendre hommage : ce sont, en effet, les actes et la vie du Verbe lui-même.

La sainteté du Christ dans l'ordre de l'opération.

Nous savons, il est vrai, que lorsqu'il s'agit d'une créature raisonnable, il ne suffit pas qu'elle soit consacrée dans son être à Dieu pour que son culte ait toute la perfection requise. Il faut encore que les actes par lesquels elle exprime ce culte viennent d'une volonté vertueuse et sainte. La consécration établit l'homme d'une manière spéciale au service de Dieu ; la sainteté lui permet de donner à ce service toute la dignité et la beauté morale qui le rendront agréable à Dieu. Mais précisément l'union hypostatique, en même temps qu'elle consacre le Christ à Dieu, le rend absolument impeccable : ses opérations humaines, en effet, appartenant au suppôt qui est le Verbe, c'est le Verbe lui-même qui en est réellement responsable. Le Verbe les émet sans doute par le moyen de ses puissances humaines : mais il n'en demeure pas moins vrai que si elles ne procédaient pas d'une volonté droite et vertueuse, l'on pourrait attribuer au Verbe les déficiences morales de sa nature humaine. Le Fils de Dieu se doit donc à lui-même d'assurer l'impeccabilité absolue de sa nature humaine : aussi bien cette impeccabilité n'entrave nullement la liberté. Elle donne, au contraire, au Christ la pleine maîtrise dans le développement de sa vie au service de Dieu, sans qu'il y ait jamais à craindre de sa part la moindre défaillance. Et, pour concevoir une telle perfection, il suffit dès maintenant d'admettre que Dieu ménage à son Christ les grâces efficaces et les illuminations nécessaires pour l'orienter infailliblement dans l'exercice des

plus héroïques vertus. Nous verrons plus tard que la grâce sanctifiante, en donnant au Christ la vision béatifique, vient parfaire encore son impeccabilité. Contentons-nous pour l'heure de considérer que l'union hypostatique par elle-même entraîne nécessairement la sainteté morale parfaite du Christ, et qu'en dehors même de toute élévation de sa nature humaine par la grâce, le Christ est le saint de Dieu dans l'ordre de l'opération comme dans l'ordre de l'être.

Le Christ, prêtre de Dieu.

Nous en arrivons alors à nous représenter le Christ comme un être qui par tout lui-même exprime et ne peut qu'exprimer la gloire de Dieu, rendre à Dieu le culte le plus parfait qui se puisse imaginer, instaurer la religion souveraine, la seule désormais agréable à Dieu. Saint de Dieu, le Christ est par le fait même le Religieux de Dieu par excellence. Et si l'on se souvient, d'autre part, que l'union hypostatique a placé le Christ à la tête de la création, en ordonnant toutes choses à lui, il faut nécessairement conclure que le Christ est le seul prêtre possible par lequel puissent passer les hommages de la créature, qu'en dehors de lui tout autre culte représenterait une déviation et un désordre dans l'ordre universel.

L'union hypostatique a fait du Christ homme le Fils unique de Dieu. Cette filiation, en laquelle se trouvent enfermés tous les liens d'étroite intimité du Christ avec Dieu, fonde aussi tous ses droits, tous ses pouvoirs de religieux et universel hommage à l'égard de la divine Majesté. Elle établit donc bien

l'origine de son sacerdoce, et c'est en toute vérité que saint Paul pouvait écrire : « Le Christ a reçu l'honneur du sacerdoce suprême de Celui qui a dit : Tu es mon Fils... La parole du serment a établi un Fils dont la perfection est consommée pour toujours. »

CHAPITRE III

LA PERFECTION SACERDOTALE DU CHRIST

Le caractère surnaturel de la religion

Destiné par sa vocation éternelle à être le Grand-Prêtre de l'humanité, consacré tel par son union hypostatique, le Christ se trouve encore dans la nécessité de posséder des puissances d'agir adaptées aux fonctions que lui impose son sacerdoce. Car, selon le plan divin, la mission du Christ sur la terre était de relever les hommes de l'état de déchéance où les avait précipités la faute originelle, et de les rétablir dans l'amitié divine qu'ils avaient perdue. Cette amitié suppose la vie surnaturelle de la grâce, et cette vie, il appartient à Jésus de la communiquer aux hommes, afin que, les ayant ainsi justifiés, il puisse, en leur nom, rendre à Dieu le culte d'adoration et de reconnaissance qu'exige son infinie bonté et son miséricordieux amour.

La grâce, en s'insérant au plus profond de l'âme, y dépose des puissances de vie divine par lesquelles il devient possible à l'homme d'atteindre Dieu en lui-même dans la connaissance et l'amour. Ici-bas, il est vrai, cette connaissance demeure obscure : appuyée sur le témoignage de la Révélation, elle ne se porte vers Dieu que par l'adhésion confiante de la foi ; l'amour lui-même n'est pas entièrement satisfait, puisqu'il ne possède Dieu qu'en espérance ;

mais ce n'est là qu'un état passager. De soi la grâce est destinée à faire s'épanouir l'âme dans les splendeurs de la vision béatifique et dans les jouissances de la possession éternelle. Par ailleurs le Dieu connu et aimé sous l'impulsion vitale de la grâce n'est pas seulement le Dieu des philosophes, perçu par la raison dans son unité transcendante, mais bien le Dieu qui se révèle à nous en la Trinité de ses personnes. La grâce nous oriente vers la participation de sa vie intime et mystérieuse ; elle nous permet d'en pénétrer les secrets et nous fait entrer dans la société du Père, du Fils et de l'Esprit. Et, du même coup, notre culte se trouve élevé à un plan tout nouveau et surnaturel. C'est au Dieu Trinité que doivent aller désormais nos hommages, à lui que doivent s'adresser nos adorations. Dans l'hypothèse d'un ordre purement naturel, il eût suffi à l'homme, religieux par instinct, d'orienter sa connaissance et son amour vers le culte du Dieu créateur. Dans le cas de la vie surnaturelle à laquelle nous sommes appelés, il devient nécessaire que la vertu de religion, suscitée en nos âmes par la grâce, oriente nos puissances nouvelles de foi d'espérance et de charité vers le culte du Dieu Trinité. Il en résultera l'épanouissement de notre vie entière sous le regard de Dieu, en offrande à sa souveraine Majesté, culte intérieur en esprit et en vérité qui se traduira aussi au dehors par des gestes appropriés.

La vie de la grâce, nécessaire au Christ.

Le rôle sacerdotal du Christ consiste donc précisément à communiquer aux hommes une vie surna-

turelle et à rendre à Dieu un culte de même ordre. Pour remplir un tel rôle, il est manifeste que le Christ lui-même devra posséder en plénitude la vie surnaturelle. Comment, en effet, pourrait-il rendre au Dieu Trinité en notre nom l'hommage qui lui est dû, si ce Dieu se trouve hors de ses prises et s'il ne peut l'atteindre en son mystère par la connaissance et l'amour? Comment admettre, d'autre part, qu'étant pour les autres principe de vie divine, le Christ soit privé de cette même vie? Nul n'est principe de perfection dans un ordre donné s'il n'est parfait lui-même dans cet ordre qu'il cause. Et j'entends bien que le Christ, en son humanité, est simplement intermédiaire entre Dieu et l'homme, lieu de passage de la vie qui, descendant de Dieu, s'écoule par lui jusqu'en nos âmes. Pourtant le Christ est homme, et homme parfait : sa médiation doit donc s'exercer à la manière humaine, c'est-à-dire de façon intelligente et volontaire. Lorsque Dieu se sert d'une créature dans la réalisation de ses œuvres, il fait appel au concours de son activité, il tient compte de la nature même de cette activité, et, s'il s'agit d'une créature libre, il lui laisse une certaine autonomie dans l'accomplissement de sa tâche. Qu'il suffise de se rappeler d'ailleurs que le Christ, par son union hypostatique, est placé au sommet des choses, et que toutes s'ordonnent à lui pour trouver en lui leur achèvement, et l'on concevra sans peine que, tout en étant dépendant de Dieu comme du premier principe incréé de la vie surnaturelle, le Christ est à son tour, dans l'ordre créé, principe premier, mais dérivé, de cette même vie, et qu'il lui appartient à ce titre de la transmettre aux hommes.

Bien plus, à n'envisager que le Christ en lui-même indépendamment de la vocation que Dieu lui destine, on ne voit pas comment il serait possible à Dieu de lui refuser la vie surnaturelle en plénitude. Nous sommes, en effet, en présence d'un homme qui est vraiment et proprement le Fils unique de Dieu, qui possède donc de ce chef des droits imprescriptibles à partager la même vie que son Père, à le connaître, à connaître les liens de filiation personnelle qui l'unissent à lui, à prendre, par ses facultés humaines, sa part des relations qui l'établissent dans la commune intimité des trois personnes divines. Certes Dieu n'était nullement tenu de s'unir à notre nature, mais du moment que, par une grâce insigne, il consentait à le faire, il s'obligeait à conférer au Christ en sa nature humaine une perfection de vie en accord avec la vie de sa nature divine. Agir autrement eût été diminuer le Christ en son être d'Homme-Dieu, et tout à fait indigne de la Sagesse incréée.

Est-ce à dire cependant que l'union hypostatique suffisait à elle seule à élever ainsi la nature humaine jusqu'à cette participation, dans la connaissance et l'amour, à la nature même de Dieu ? Certains théologiens l'ont pensé et ont admis qu'en Jésus la grâce d'union suppléait entièrement la grâce sanctifiante, et rendait compte à elle seule de tous les effets de vie surnaturelle possédés par l'Homme-Dieu. L'Eglise ne s'est pas solennellement prononcée sur ce point de doctrine : mais la majorité de ses Docteurs est unanime à reconnaître que, sans la grâce sanctifiante, il était impossible aux facultés humaines du Christ d'atteindre Dieu en lui-même, et que, par suite, cette grâce est une conséquence

nécessaire et immédiate de la grâce d'union. Si l'on veut bien se rappeler d'autre part ce que nous avons dit de la nature de l'union hypostatique, on n'éprouvevera aucune difficulté à se ranger à cet avis commun qui est celui de saint Thomas lui-même.

Par l'Incarnation, le Verbe subsiste en la nature humaine, et l'unit en sa personne à la nature divine. Pour autant il ne change en aucune manière les éléments essentiels de cette nature humaine. La subsistance, en effet, se définit sous le rapport de l'être : elle donne à une nature son unité d'existence ; elle ne lui donne pas son unité d'essence. Par l'union, la nature humaine du Christ se trouve dépendante, dans sa réalisation, de la subsistance et de l'existence du Verbe, mais elle n'en demeure pas moins inchangée dans son essence et dans les propriétés consécutives à cette essence. Les facultés humaines du Christ, et en particulier son intelligence et sa volonté, conservent donc leur mode connaturel d'agir, limité par l'objet qui leur est propre. Sans doute l'action appartient au suppôt qui en est le sujet et qui en porte la responsabilité, mais le suppôt n'est principe d'action que par le moyen des puissances qui dérivent de sa nature. La subsistance est condition de l'agir parce qu'elle est principe d'unité dans l'être, et que l'on n'agit que dans la mesure où l'on est, mais elle n'est pas source de l'agir : cette source, il faut la chercher dans la nature ou l'essence qui spécifie un être. Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, la personnalité métaphysique n'affecte pas à proprement parler notre vie psychologique : elle ne fait pas partie des données immédiates de la conscience ; elle ne peut être que conclue par le raisonnement, comme

toute réalité nouménale qui dépasse le champ de notre perception intérieure. Cette conclusion d'ailleurs ne nous fait connaître notre personnalité métaphysique que sous le point de vue formel qui la définit, c'est-à-dire comme un principe de subsistance et d'unité dans l'être. « Si par quelque opération surnaturelle, écrit Lachelier, le moi (substance) d'un autre homme venait à être mis à la place du nôtre, il nous serait absolument impossible de nous en apercevoir (1) ».

C'est pourquoi, quelque étrange que cela paraisse au premier abord, il est manifeste que le Christ, par les seules forces de ses facultés humaines, était dans l'impossibilité de prendre conscience de sa personnalité divine. Le Verbe, en effet, en subsistant dans la nature humaine ne lui apportait autre chose qu'un principe d'unité dans l'être : il se trouvait que cet être était l'être divin lui-même, mais, en faisant participer la nature humaine à son unité de subsistance, il tenait seulement en elle le rôle de la personnalité créée, et par suite ne se révélait à elle d'aucune manière sous le rapport de sa propre transcendance incréée. Le seul effet psychologique qui soit le résultat de l'union hypostatique, c'est la rectitude morale parfaite du Christ. Mais ce résultat est seulement indirect ; il tient à ce que Dieu, uni personnellement à la nature humaine, se trouve engagé à sauvegarder cette nature de toute faute par une assistance efficace spéciale ; il n'est pas un caractère propre par lequel se puisse dévoiler à la conscience le fait de l'Incarnation. Le Christ, en faisant l'expérience de son impeccabilité absolue, eût pu conclure à une toute

(1) *Du fondement de l'induction*, 2e édit., p. 116.

particulière bienveillance de Dieu à son égard, à une très haute union morale de son âme avec Dieu, mais jamais à l'union hypostatique et au mystère de grâce qu'elle implique.

Or, que serait un Christ qui n'aurait pas conscience de sa dignité éminente de Fils unique de Dieu ? Tout son rôle sacerdotal, nous l'avons vu suffisamment, est fondé précisément sur cette dignité. Le prêtre n'est pas un instrument inerte entre les mains de Dieu ; il est le ministre conscient des libéralités divines, et ne peut agir qu'à la condition de savoir la place qu'il tient entre Dieu et l'homme. Outre que nous aurions un Christ diminué en lui-même, privé de la perfection qu'appelle son être humano-divin, nous serions encore en présence d'un prêtre incapable de remplir sa fonction et d'exercer sur l'humanité les prérogatives de son sacerdoce souverain. Contre une telle hypothèse les récits évangéliques protestent, qui nous montrent Jésus parfaitement renseigné sur les rapports de filiation qui le lient à son Père, pleinement instruit de la mission pour laquelle il est envoyé à ici-bas : « Père, je vous ai glorifié sur la terre, j'ai achevé l'œuvre que vous m'avez donnée à faire. Et maintenant à vous, Père ; glorifiez-moi auprès de vous de la gloire que j'avais auprès de vous, avant que le monde fût (1). » L'enseignement de l'Eglise nous oblige d'ailleurs à reconnaître cette perfection psychologique surnaturelle du Christ et nous ne pouvons que confesser avec saint Jean : « Sa gloire était celle qu'un Fils unique tient de son Père : il était rempli de grâce et de vérité (2). »

(1) *Evangile selon saint Jean*, ch. XVII, v. 4-5.
(2) *Ibid.*, ch. I, v. 14.

Rapports de la grâce d'union et de la grâce sanctifiante dans le Christ.

L'on perçoit dès lors aisément quels rapports il peut y avoir entre la grâce sanctifiante du Christ et son union hypostatique. Il n'y a pas entre l'une et l'autre ce lien physique que l'on découvre entre la propriété essentielle d'un être et sa nature. A envisager, en effet, l'Incarnation en elle-même, et abstraction faite de sa portée morale et de l'intention divine qui la produit, rien n'empêche de concevoir une nature humaine qui serait unie personnellement au Verbe, sans être enrichie de la grâce sanctifiante. Mais, si l'on considère ces mêmes réalités du point de vue de la sagesse divine qui ne fait rien qu'avec ordre et mesure et qui ne prive aucune de ses créatures des dons dont elles ont besoin pour accomplir leur destinée, il n'apparaît pas possible d'imaginer un Christ privé de cette élévation à l'ordre surnaturel que seul peut lui conférer la grâce. Il y a là une nécessité morale à laquelle la sagesse de Dieu ne peut d'aucune manière se dérober. La grâce sanctifiante est une conséquence de l'union hypostatique, à tel point qu'elle constitue pour le Christ un droit strict, exigé par sa qualité de Fils unique de Dieu. Jamais Dieu n'aura de raison plus haute et plus pressante d'accorder cette grâce à un homme, car jamais créature n'atteindra la perfection suprême du Christ. Les Anges eux-mêmes ne sont sanctifiés que par faveur divine.

L'infinité de la grâce du Christ.

Aussi devons-nous reconnaître que de tous les êtres élevés à l'ordre surnaturel, le Christ est celui qui possède la grâce à son degré le plus éminent. « Il est plein de grâce et de vérité », et cette plénitude est absolue, car elle ne peut être et ne sera jamais dépassée. C'est en ce sens que l'on parle en théologie de l'infinité de la grâce du Christ, infinité relative sans doute, puisqu'il s'agit d'une réalité créée et donc contenue nécessairement en de certaines limites. Mais infinité telle cependant qu'elle parvient au degré suprême de plénitude et de réalisation qui lui a été marqué dans les desseins éternels de Dieu. Aussi bien cette plénitude peut se prendre en un double sens : au sens de perfection intensive et au sens de perfection extensive. Sous le premier rapport, l'on pourrait discuter longuement en vue de savoir si Dieu, par sa puissance absolue, ne pourrait pas réaliser un degré de grâce plus élevé que celui du Christ. La grâce, en effet, se mesure en son intensité par la puissance qu'elle confère à l'intelligence de pénétrer l'essence divine, et à la volonté de l'étreindre dans l'amour. Il semble bien qu'entre la compréhension totale de l'essence divine, propre à Dieu seul, et la connaissance intuitive, mais non exhaustive, que la vision béatifique apporte à une créature, il y a place pour un nombre indéfini de degrés de béatitude. Au-dessus de celui que réalise le Christ, d'autres pourraient donc sans doute être imaginés. Mais quand bien même cela serait possible, il reste que le Christ, étant, du fait de son union, la première

de toutes les créatures, ne sera jamais surpassé, ni même égalé par aucune d'elles dans l'ordre de la grâce. « Toutes choses ont été créées avec ordre, poids et mesure », rappelle saint Thomas, en citant l'Ecriture ; c'est pourquoi Dieu a mesuré à son Christ la grâce proportionnellement à sa dignité de Fils unique, en sorte que la plénitude de cette grâce est, de fait, la plus grande qu'il soit possible à Dieu de réaliser dans sa sagesse.

Infinie en intensité, la grâce du Christ l'est aussi en extension, et par là nous voulons signifier que tous les modes d'activité divine en lesquels la grâce peut s'épanouir dans les justes, le Christ les a possédés de la manière la plus achevée. C'est à l'étude de cette perfection qu'il faut surtout nous attacher si nous voulons comprendre toute la richesse psychologique surnaturelle que la grâce apporte au Christ.

Les vertus du Christ.

La grâce sanctifiante, en nous faisant participer à la nature divine, dépose en notre âme des dispositions permanentes qui nous permettent d'agir dans l'ordre proprement surnaturel, et que l'on appelle vertus infuses : ce sont les vertus théologales, la foi, l'espérance et la charité, par lesquelles il nous devient possible d'atteindre notre objet divin ; ce sont aussi les vertus cardinales de prudence, de justice, de force et de tempérance, correspondant aux habitudes acquises par une vie morale ordinaire, et qui transportent notre activité humaine sur le plan de la

vie divine. La perfection de ces vertus est en dépendance immédiate de la perfection de leur principe, et c'est pourquoi, dans le Christ, elles devront posséder la même plénitude d'achèvement que la grâce elle-même. Pour nous, au contraire, tant que nous sommes ici-bas, notre grâce demeure imparfaite et ne s'épanouit pleinement qu'au ciel : de là, dans nos vertus surnaturelles, certaines déficiences qui tiennent à notre situation de voyageurs cheminant vers la patrie, ou à notre état de déchéance originelle contre lequel il nous faut lutter péniblement. Ainsi nous ne possédons pas encore la vision béatifique et nous ne saisissons le Dieu surnaturel que dans les obscurités de la foi ; notre amour ne se repose en lui que dans l'espérance de s'y fixer un jour irrévocablement ; alors seulement la foi et l'espérance disparaîtront pour faire place aux clartés de la vision et aux joies de la possession éternelle. Mais, dans le Christ, la plénitude de la grâce est incompatible avec des vertus comme la foi et l'espérance qui laissent dans leur sujet un certain inachèvement. Le Christ doit donc posséder la vision béatifique, dès l'instant même où il reçoit la grâce, et puisque la grâce est nécessairement en lui contemporaine de l'union hypostatique, dont elle est la conséquence immédiate, c'est dès le premier moment de son existence, au sein de la Vierge Marie, que le Christ a dû jouir de la vision de Dieu. Cette conclusion, il est vrai, n'est pas une doctrine de foi définie, mais l'Eglise manifeste suffisamment sa pensée, lorsque, par la voix de la Congrégation du Saint-Office (1),

(1) Décret du 1er juillet 1918.

elle interdit à ses docteurs de livrer aux fidèles un enseignement contraire.

Des réflexions analogues pourraient être faites au sujet de certaines vertus morales ou de certaines dispositions vertueuses, comme la pénitence ou la continence, qui supposent que l'âme a connu le péché ou qu'elle n'a pas encore établi en elle le parfait équilibre intérieur, qu'elle est toujours en lutte avec ses passions, et qu'il les lui faut réprimer vigoureusement. De telles dispositions sont inutiles dans le Christ, où la tendance au mal n'existe même pas

Les dons et les charismes du Christ.

La grâce s'épanouit encore dans l'âme en dons du Saint Esprit, nouvelles dispositions surnaturelles par lesquelles nous devenons aptes à recevoir certaines motions divines qui nous emportent vers une vie plus haute de lumière et d'amour, vers une vie dont la conduite se trouve laissée plus entièrement à l'initiative divine, et que les simples vertus, même infuses, ne peuvent produire. Cette vie, toute d'inspiration divine, nous ne saurions la refuser au Christ Ne le voyons-nous pas, dès le début de sa vie publique, « poussé par l'Esprit au désert (1) » ? Et n'est-ce pas Jésus lui-même qui, dans la synagogue de Nazareth, s'applique ces paroles d'Isaïe : « L'Esprit du Seigneur est sur moi (2)... » ? Mais là encore il nous faudra considérer ces dons du Saint Esprit dans le Christ, sous leur mode le plus parfait, et nous rendre compte

(1) *Evangile selon saint Luc*, ch. IV, v. 1.
(2) *Ibid.*, ch. IV, v. 18.

que l'entière dépendance du Christ par rapport au souffle divin ne vient nullement infirmer l'autonomie de son activité humaine.

Auparavant notons encore que Dieu se plaît parfois à gratifier certains hommes, et particulièrement ses saints, de certaines prérogatives que l'on nomme charismes, et par lesquelles Dieu répand ses bienfaits sur la communauté humaine pour l'attirer à lui, tels par exemple le don de prophétie ou le don des miracles. Les charismes ne sont pas une conséquence nécessaire et naturelle de la grâce : parce que leur raison d'être est avant tout sociale, Dieu les accorde parfois à des pécheurs pour l'utilité de tous. Mais il n'en est pas moins vrai que parmi ceux que Dieu destine à exercer une action profonde et surnaturelle sur le monde, les saints tiennent la première place : ils sont ses instruments de choix, et c'est à eux que vont le plus souvent ces grâces extraordinaires qui leur font accomplir avec fruit leur tâche apostolique. Ces grâces, il est vrai, sont passagères ; elles dépendent entièrement de la divine volonté qui manifeste sa puissance selon qu'il lui plaît et en vue des desseins qu'elle se propose. Celui qui en est gratifié ne les possède pas toutes à la fois : « A chacun la manifestation de l'Esprit est départie selon que le demande l'utilité commune. A l'un, c'est une parole de sagesse qui est donnée par l'Esprit. A un autre, c'est une parole de science, selon le même Esprit. A un autre, c'est la foi dans le même Esprit. A cet autre, c'est le don de guérir dans l'unique Esprit. A cet autre, c'est le don d'opérer des miracles, à cet autre, la prophétie, à cet autre, le discernement des esprits, à cet autre, toutes sortes de langues, à

cet autre, l'interprétation des langues. Mais c'est toujours le même et unique Esprit qui fait toutes ces choses, et qui distribue ses dons à chacun en particulier, comme il lui plaît (1). »

Ces dons ou charismes se retrouvent évidemment dans le Christ, puisqu'il est le Saint par excellence et que sa mission est universelle ; et en ce sens encore sa grâce possèdera cette plénitude d'extension que nulle autre ne saurait égaler. Aucun des charismes, possédé par les Saints, ne peut faire défaut au Christ : alors même qu'il n'aurait pas à en user, ils doivent être entièrement à sa disposition, si l'on veut qu'il soit à la hauteur de sa tâche de rédemption et de salut. Mais pour le bien comprendre, il nous faut entrer plus à fond dans la psychologie surnaturelle du Christ, et, revenant sur tout l'ensemble des dons qui lui sont accordés, considérer d'une manière plus intime et plus subjective les perfections que le rayonnement de la grâce apporte à son intelligence et à sa volonté.

La science bienheureuse du Christ.

Le Christ, avons-nous dit, possède en son intelligence une plénitude de vision béatifique supérieure à celle de tout autre élu. Cette plénitude pourtant ne l'égale pas humainement à Dieu, en ce sens qu'elle lui donnerait l'adéquate compréhension de l'être incréé. Le Christ ne connaît donc pas en Dieu toute l'infinité des choses qu'il serait possible à Dieu de

(1) *Première Epître aux Corinthiens*, ch. XII, v. 7-11

réaliser, et qui sont comme l'expression exhaustive de sa puissance. En retour tout ce qui est œuvre de création positive, toutes les réalisations que produit à travers les siècles la sagesse divine, leur nature et leur ordre, le Christ les voit en Dieu, comme dans leur exemplaire idéal et parfait. Il est communément admis, en effet, que l'élu connaît par le moyen de l'essence divine tout ce qui le concerne et peut contribuer à sa gloire ; or toutes choses ont rapport au Christ, toutes sont ordonnées à lui comme au terme le plus élevé de l'œuvre créatrice; il n'est donc aucune réalité créée, naturelle ou surnaturelle, dont la connaissance puisse lui échapper. En Dieu, il perçoit toutes choses et leur ordre vers lui, comme il se découvre lui-même dans son ordre à Dieu. Sa vision sous ce rapport est parfaite et totale, et l'emporte par conséquent en étendue, comme en profondeur, sur celle des hommes et des anges.

La science infuse du Christ.

Cependant, malgré la perfection éminente que la vision béatifique apporte à l'intelligence humaine, il reste encore à celle-ci la possibilité d'exercer d'autres actes plus en rapport avec sa nature finie et créée. La vision est, en effet, un acte apparenté à l'acte incréé par lequel Dieu se connaît lui-même : en déifiant notre intelligence, elle la transporte en des sphères trop élevées pour que la vie qui en résulte ne soit pas de quelque manière disproportionnée à son mode naturel d'agir : tel un habitant de notre

planète que la puissance divine emporterait à travers l'éther pour lui faire contempler la silencieuse harmonie des mondes. Une intelligence, en possession de son objet, éprouve le besoin de se l'exprimer à elle-même, et de le dire aux autres intelligences. Or l'objet de la vision béatifique est inexprimable en son unité transcendante : Dieu seul, parce qu'il se possède pleinement, peut se dire à lui-même un Verbe, expression parfaite de sa substance ; la vision béatifique saisit l'intelligence créée et l'extasie en Dieu, sans lui permettre ce retour de connaissance réflexive sur elle-même. Il convient donc qu'en dehors de cette vision, et sur un plan inférieur, d'autres connaissances lui soient possibles, plus adaptées à ses propres limites, et dont elle puisse user à son gré. Le Christ lui-même devait, au cours de sa vie terrestre, communiquer au monde ces réalités surnaturelles dont les cimes de son âme se trouvaient irradiées. Il lui fallait en outre vivre sa vie humaine, entrer en contact avec les hommes ses frères, et, pour cela, exercer à la manière humaine toutes ses facultés de connaissance. De là la nécessité, pour son intelligence, d'un enrichissement spécial par diverses sciences inférieures à la vision béatifique.

Au premier rang, parmi ces dernières, il nous faut placer la science infuse grâce à laquelle le Christ connaissait, sous un mode fini et créé, et par le moyen d'idées ou de *species* imprimées par Dieu en son intelligence, toutes les réalités du monde surnaturel. Une telle science ne pouvait mettre le Christ en possession de l'essence divine, car il n'y a pas d'idée créée de l'être incréé. Elle ne lui donnait pas davan-

tage l'intuition des mystères, en ce qu'ils ont de rapport immédiat avec la Très Sainte Trinité et supposent connue en clarté l'essence divine. Mais elle lui fournissait la connaissance des réalités surnaturelles créées, telles que la grâce sanctifiante, dans la transformation mystérieuse qu'elle apporte à l'âme, telles que l'union hypostatique, en ce qu'elle représente une relation créée de la nature humaine au Verbe de Dieu. Par ces réalités surnaturelles, toutes resplendissantes des clartés divines, le Christ pouvait atteindre le mystère, en ce qu'il a de proprement divin, à la manière dont les saints, par le don de sagesse, font l'expérience du Dieu Trinité à partir des lumières projetées par le Saint Esprit en leur âme sur les objets de leur foi.

Mais il convient de noter que cette science surnaturelle en raison de son caractère de connaissance infuse et habituelle, se trouvait entièrement à la disposition du Sauveur. Au lieu que les saints, par les dons de sagesse, d'intelligence et de science, se trouvent entièrement soumis aux mouvements de l'Esprit, dont Dieu seul a l'initiative, et ne sont illuminés des lumières d'en haut que d'une façon intermittente, dans l'âme du Christ le soleil divin ne cessait de répandre sa lumière, et à tout instant Jésus pouvait user des clartés qu'il lui apportait. De même il n'est pas inutile de remarquer que les motions divines auxquelles les dons du Saint-Esprit disposent, n'apportent pas à l'intelligence de nouveaux objets de connaissance, ni de nouvelles révélations : elles projettent seulement sur les vérités de foi de nouvelles lumières qui les éclairent, en font saisir le sens et la profondeur, en affermissent la certi-

tude. La science infuse du Christ au contraire, en même temps qu'elle éclairait son intelligence, lui donnait aussi de nouveaux objets de connaissance, et sous ce rapport se rapprochait davantage du don de prophétie.

Le don de prophétie a pour objet tout ce qui est caché par sa nature même à la connaissance des hommes ou des anges : les vérités proprement surnaturelles, et, parmi même les réalités naturelles, l'avenir et les pensées secrètes, les desseins cachés qui s'agitent au fond du cœur de l'homme. Dieu révèle ces réalités aux hommes qu'il s'est choisi, et que l'on appelle prophètes ; mais cette révélation est transitoire ; elle dépend entièrement de la volonté divine, et ne porte pour chaque indidivu en particulier que sur un plus ou moins grand nombre d'objets. Le Christ, lui, par sa science infuse, avait de ces objets une connaissance totale et permanente, à laquelle il pouvait faire appel quand il lui plaisait. Tout ce que nous connaissons par la foi, le Christ le savait par cette science ; le passé et l'avenir lui étaient découverts, il n'ignorait rien de ce qui se passe au fond des cœurs. « Avant que Philippe t'appelât, disait-il à Nathanaël, lorsque tu étais sous le figuier, je t'ai vu » ; et Nathanaël, conscient d'avoir été pénétré jusqu'en son plus intime, s'écriait : « Rabbi, vous êtes le Fils de Dieu, vous êtes le roi d'Israël (1). » Plus tard Simon Pierre s'en remettra à Jésus lui-même de la vérité de son amour : « Seigneur, vous connaissez toutes choses, vous savez bien que je vous aime (2). » Tout au

(1) *Evangile selon saint Jean*, ch. I, v. 48-49.
(2) *Ibid.*, ch. XIX, v. 17.

cours de sa vie terrestre, le Christ fera preuve d'une connaissance parfaite des réalités qui demeurent les plus cachées aux regards de l'intelligence humaine.

On le voit, les dons ou les charismes, qui ont rapport à la connaissance du surnaturel, se synthétisent dans le Christ en une science qu'il possède en plénitude, et qui le rend capable de se mettre sous l'emprise de l'illumination divine à son gré et avec une entière autonomie. Le navire qui vogue la nuit sur la haute mer, en est réduit, pour éclairer sa route, au rayonnement intermittent d'un phare lointain ; en plein jour, au contraire, le soleil est là qui rend sa marche libre et assurée. Le saint et le prophète, malgré les secours du ciel, n'en demeurent pas moins dans les obscurités de la foi ; seul le Christ marche au grand jour des clartés divines, seul il les possède en propre et peut constamment à leur lumière diriger sa conduite et celle de tous les autres hommes.

Cependant, à côté de cette science infuse surnaturelle, il faut encore en placer d'autres qui viennent achever et parfaire l'intelligence du Christ. Nous ne ferons que les signaler, car elles ont un rapport moins direct avec les fonctions sacerdotales de Jésus. S'il est vrai que l'union hypostatique élève le Christ au-dessus de toutes les créatures, et fait que les Anges eux-mêmes lui sont soumis, il faudra nécessairement admettre que le Christ est capable d'entrer en relation avec les esprits angéliques, et qu'il ne leur est pas inférieur dans son mode de connaissance. C'est pourquoi, selon saint Thomas et les théologiens de son Ecole, le Christ possédait une

science spéciale qui lui donnait d'atteindre les réalités créées et naturelles à la manière proprement angélique. L'Ange reçoit directement de Dieu ses idées en lesquelles il perçoit intuitivement toutes les réalités du monde créé. Ainsi devait-il en être du Christ, et cette science infuse de l'ordre naturel, entièrement indépendante des facultés sensibles, le mettait tout particulièrement en contact immédiat avec le monde des esprits immatériels, qu'il lui revenait de régir et de gouverner, tout aussi bien que le reste de l'univers.

La science acquise du Christ.

Enfin le Christ n'aurait pas été pleinement homme, s'il n'avait pu exercer son intelligence à la manière humaine, c'est-à-dire acquérir des idées universelles et abstraites à partir des données de la connaissance sensible, posséder cette science, fruit de l'expérience et du raisonnement, par laquelle il nous est possible de connaître intellectuellement toutes choses ; science acquise, et qui suppose par conséquent un certain progrès dans l'intelligence du Christ : n'est-il pas écrit dans l'Evangile que « Jésus croissait en sagesse... devant Dieu et devant les hommes (1) » ? Au cours de sa vie terrestre, le Christ fait sans cesse appel, dans son enseignement, aux réalités sensibles qui l'entourent, aux images qu'elles ont suscitées dans son esprit, pour en tirer les paraboles du royaume de Dieu. Jésus a donc vécu notre vie intellec-

(1) *Evangile selon saint Luc*, ch. II, v. 52

tuelle à nous, comme il a vécu celle des anges, comme il a vécu celle des saints, comme il a vécu celle de Dieu. Et à qui serait tenté de s'étonner de cette multiplicité de connaissance, qu'il suffise de rappeler que toutes s'harmonisent les unes par rapport aux autres, parce qu'elles sont toutes un rayon de la lumière divine irradié dans l'intelligence créée, et qu'elles tendent, par conséquent, chacune à leur manière, à ramener celle-ci vers l'unité de cette lumière divine en laquelle tout se simplifie et s'ordonne. N'oublions pas non plus que notre Christ est le Fils unique de Dieu, terme et fin de toute la création, et qu'il convient d'attribuer à son humanité une perfection intellectuelle proportionnée à celle qu'il possède en sa nature divine, synthèse aussi de toutes les perfections propres à la créature.

La volonté humaine du Christ et sa liberté.

Il est de toute évidence qu'à la perfection de l'intelligence doit correspondre dans le Christ une plénitude équivalente de perfectionnement volontaire et moral. Nous avons suffisamment indiqué dans le chapitre précédent que l'union hypostatique n'enlevait rien de ce qui est essentiel à la nature humaine pour comprendre que, dans le Christ, il doit y avoir deux volontés, répondant aux deux natures : une volonté divine et une volonté humaine. Certains hérétiques, connus sous le nom de monothélistes, tout en reconnaissant la dualité de nature, répugnaient à admettre qu'il y eût en Jésus dualité de volonté. Il leur semblait que placer dans le Christ une vo-

lonté humaine, libre et indépendante, c'était diviser profondément son être d'Homme-Dieu, et lui donner une sorte de personnalité humaine distincte de la personnalité du Verbe divin. Ce que nous savons désormais de la conscience psychologique du Sauveur nous permet aisément de répondre à cette difficulté. Certes nous devons croire qu'il n'y a dans le Christ qu'une seule personnalité métaphysique, une subsistance unique qui est la subsistance du Verbe de Dieu. Mais, parce que la conscience psychologique s'instaure à partir de la connaissance que l'on prend des phénomènes de vie intérieure qui se déroulent dans l'unité et l'autonomie de notre moi, il est très vrai qu'il devait y avoir dans le Christ une conscience psychologique humaine, basée sur la perception de son moi et le sentiment de sa liberté. Nul inconvénient par conséquent à reconnaître que le Christ possède, en son humaine nature, une volonté libre et autonome, capable de se décider en connaissance de cause, et de choisir entre les divers biens créés qui lui sont présentés.

Pourtant, à dire vrai, cette volonté humaine du Christ ne peut être absolument indépendante de la volonté divine. Il serait étrange, en effet, qu'en un même être personnel où sans aucun doute l'élément divin prime l'élément humain, les deux volontés puissent poursuivre des voies différentes et se contredire. La volonté humaine du Christ, comme toute autre volonté humaine, est créée, et, à ce titre, relève, en son fond même, de la volonté divine. Elle en relève même en son activité, car nulle volonté créée ne saurait agir sans l'appui de Dieu. Sans doute Dieu permet parfois que nos vouloirs se détournent

de lui, mais jusque dans la faute, nous avons besoin du soutien de la Cause première en tout ce que nos actes ont de réelle positivité. Pour ce qui est du Christ, il est impossible d'admettre un seul instant en lui l'existence du péché, car sa faute serait attribuable au Verbe lui-même. N'en concluons pas cependant que cette impeccabilité absolue enlève au Christ sa liberté. C'est une erreur bien moderne de s'imaginer que la liberté consiste à pouvoir indifféremment accomplir le bien ou le mal ; il suffit de réfléchir un peu pour se rendre compte qu'il y a là plutôt une véritable déficience pour la faculté volontaire orientée par sa nature vers le bien rationnel. D'autre part ce serait ne rien comprendre à l'action divine sur les causes libres de penser que Dieu ne peut les porter infailliblement au bien sans briser leur liberté même. Saint Thomas ignore de tels anthropomorphismes. Selon lui, Dieu, qui est l'auteur de notre liberté, peut en mouvoir les rouages sans les fausser : à aucun moment, dans nos révoltes les plus insensées, et encore moins dans notre recherche laborieuse du bien suprême, nous n'échappons à sa souveraine domination. L'amour qui nous porte vers la vertu et qui fait de nous des saints, doit être soutenu par un amour essentiel, identique au bien lui-même, dont nous recevons à chaque instant le doux et puissant réconfort. Nous sommes de Dieu, et nous allons à Dieu, et dans cette ascension consciente et libre, c'est Dieu lui-même qui nous attire et qui nous porte. Notre liberté ne saurait s'expliquer sans Dieu, pas plus que les ailes de l'oiseau sans l'air qui constitue leur élément. Dieu est en quelque sorte l'atmosphère de libre aspiration où notre

activité s'insère et s'épanouit dans un progrès sans cesse renouvelé.

L'impeccabilité foncière du Christ n'entrave donc pas sa liberté : s'il ne peut choisir entre le bien et le mal, il lui est toujours loisible, sous la motion efficace de Dieu, de se porter vers tel ou tel bien créé, qui, en raison de ses limites, ne saurait pleinement satisfaire les aspirations de la volonté vers le bien total, car l'inachèvement du bien particulier le rend incapable d'asservir un amour qui ne se repose que dans l'absolu : et cela suffit à rendre raison de la liberté de nos actes.

Ceci admis, il convient pourtant de reconnaître que la plénitude de grâce, possédée par le Christ, soulève un nouveau problème dont la solution n'est pas sans présenter quelque difficulté. Le Christ, en effet, par sa vision béatifique, est en jouissance parfaite du bien absolu, de Dieu. Sa volonté, établie par la charité au niveau où la lumière de gloire a surélevé son intelligence, ne peut pas ne pas adhérer de toutes ses forces et nécessairement à cet objet qui comble son amour. Comme tout bienheureux dans le ciel, le Christ n'est pas libre de ne pas aimer Dieu, vu et saisi dans son essence. Dès lors ne s'ensuit-il pas que son vouloir, lorsqu'il se porte sur les objets inférieurs à Dieu, ne peut les aimer qu'à la manière et dans la mesure même où Dieu les aime ; en d'autres termes que le vouloir humain du Christ est entièrement déterminé par le vouloir divin, et donc privé de toute liberté ? Le problème est grave, car si le Christ ne fut pas libre, au moins au cours de sa vie terrestre, il lui était impossible de mériter et de satisfaire pour les hommes : il n'y a de mérite, en

effet, que dans un acte librement accompli par amour. C'est tout le rôle sacerdotal du Christ par rapport au relèvement de l'humanité qui devient de ce fait irréalisable.

Saint Thomas ne pouvait manquer de se poser ce problème. La solution qu'il en donne consiste à faire remarquer que, durant son passage ici-bas, le Christ ne jouissait pas seulement de l'état du bienheureux mais qu'il participait encore à cette vie qui est la nôtre et qui fait de nous des voyageurs en route vers la patrie : et nous devons sans doute entendre par là qu'il revenait au Christ d'exercer ses facultés humaines en dehors de la vision béatifique, et qu'il disposait à cette fin de diverses sciences inférieures que nous lui avons reconnues, en particulier de sa science surnaturelle infuse. A partir de ces sciences, il est donc permis d'affirmer que sa volonté pouvait se porter librement vers les objets qu'elles lui présentaient. Ces objets, en effet, si élevés qu'ils fussent, n'en demeuraient pas moins des réalités créées et finies, inadéquates par conséquent à l'objet du vouloir, et d'autant plus inaptes à forcer la volonté du Christ que celle-ci se trouvait déjà en possession du bien total. L'amour de charité, grâce auquel le Christ adhérait nécessairement à Dieu saisi dans son essence, le portait en même temps d'un libre mouvement vers les autres réalités, en lesquelles il découvrait comme un reflet de la divine bonté. L'on pourrait même admettre avec un certain nombre de théologiens, qu'à la science infuse des réalités surnaturelles correspondait, dans le Christ, un amour de Dieu, distinct de l'amour béatifiant, et n'exerçant pas comme lui sur la volonté une im-

pulsion irrésistible. L'inconvénient d'une telle manière de voir est que l'on arrive aisément à placer dans le Christ deux vertus distinctes de charité, ce qui est difficile à soutenir théologiquement.

Aussi bien, à l'intérieur même de la vision béatifique, le bienheureux qui se porte nécessairement vers Dieu, objet premier de sa vision, se porte librement, semble-t-il, vers les objets secondaires, que sont les choses connues dans l'essence divine. Dieu lui-même, qui s'aime d'un amour nécessaire, n'est-il pas libre de vouloir ou de ne pas vouloir les réalités qui font l'objet de ses décrets éternels ? Ainsi le Christ, dans sa vision béatifique, peut aimer et vouloir librement ce que Dieu aime et veut librement.

A la vérité, la liberté du Christ, ainsi définie, nous apparaît bien plutôt comme une liberté supérieure et dominatrice, toute différente de nos libertés hésitantes et incertaines ; comme une liberté qui n'a son analogue qu'en Dieu. C'est que la volonté, ayant conquis son objet adéquat en lequel elle se repose et se fixe absolument, n'en devient que plus indépendante vis-à-vis des objets inférieurs : ceux-ci ne sauraient la solliciter par leurs propres attraits ; et la part d'amour qu'elle leur accorde est en proportion de leur rapport avec la bonté infinie, ou plus précisément en proportion du vouloir divin qui les a posés dans l'être et leur a marqué leur place dans l'ordre universel.

Mais s'il en est ainsi, nous n'avons aucune peine à comprendre l'harmonie supérieure qui devait exister entre la volonté humaine et libre du Christ et la volonté divine. Fixée d'une manière définitive en Dieu, cette humaine volonté ne pouvait vouloir

autre chose que ce que Dieu voulait, et comme il le voulait. Elle n'en gardait pas moins envers les biens créés, objet de son amour, une indifférence souveraine qui les lui faisait choisir uniquement pour Dieu, sans s'écarter jamais de la voie tracée par les directives éternelles. De là ce parfait amour du Christ envers son Père, qui lui fait accomplir et rechercher en toutes choses sa divine volonté. « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre (1). » Avec quelle insistance Jésus revient sur ce sujet devant ses Apôtres et devant les foules. Il est, comme dira saint Paul, le Fils parfaitement obéissant, et obéissant jusqu'à la mort. Cette profonde rectitude de sa volonté en face des ordres de Dieu s'achève en plénitude par l'épanouissement de toutes les vertus surnaturelles de la vie morale : car rien ne manque au Christ de ce qui peut lui permettre d'agir, sous la lumière de Dieu, en conformité avec les divins vouloirs.

Les passions du Christ.

Cette rectitude sera la source chez le Christ d'une entière maîtrise sur les passions de la sensibilité. Certes nous ne songeons nullement à refuser au Christ une nature sensible semblable à la nôtre Jésus est homme au plein sens du mot ; et les récits évangéliques suffiraient à nous persuader qu'il expérimenta les passions de colère, de crainte, de peur, qui se rencontrent chez les autres hommes.

(1) *Evangile selon saint Jean*, ch. IV, v. 34

C'est que la passion n'est en elle-même ni bonne ni mauvaise : elle est bonne et utile, quand elle est au service de la raison ; elle est source de faiblesse et de fautes, quand elle empiète sur son domaine Dans l'état actuel de déchéance où le péché l'a mis, l'homme, il faut l'avouer, n'est pas à ce point maître de ses passions qu'il puisse toujours en prévenir les premiers mouvements, lesquels échappent alors au contrôle rationnel, et constituent de ce chef une défaillance morale ; les saints eux-mêmes connaissent cette misère. Pour le Christ au contraire, il ne pouvait rien y avoir en lui qui ne fut entièrement soumis à sa raison : les mouvements de la sensibilité étaient à tout instant sous son contrôle et mesurés par elle. Que le Christ se laissât aller à la colère, en chassant les vendeurs du temple, ou qu'au jardin de l'agonie, il permit à l'angoisse d'étreindre son âme, tout cela ne lui enlevait ni la pleine conscience, ni la souveraine autonomie de sa raison et de son vouloir. Et c'est pourquoi les théologiens ont donné à ces mouvements de la nature sensible de Jésus le nom de *propassions*, pour les distinguer de nos passions humaines, si souvent entachées de désordre et de péché.

L'activité humaine du Christ. Son autonomie.

La sainteté morale du Christ consistait donc dans une entière soumission de toute la partie inférieure de son être à la partie supérieure, et dans une parfaite dépendance de celle-ci par rapport à Dieu. L'on pourrait néanmoins se demander si cette dé-

pendance était telle qu'elle enlevait au Christ toute initiative dans son activité proprement humaine. Certes nous reconnaissons que cette activité était libre, mais ne semble-t-il pas que l'emprise absolue de la volonté divine sur elle ne lui permettait autre chose qu'une obéissance de tous les instants, sorte d'esclavage accepté dans l'amour, mais qui paraît rabaisser singulièrement la dignité humaine, faite d'autonomie personnelle et de décision volontaire ? Penser ainsi, ce serait bien mal comprendre les relations de Dieu et de sa créature libre : outre que Dieu n'est pas un tyran pour sa créature qu'il attire à lui par amour, il laisse encore à sa disposition une foule de biens entre lesquels il lui est loisible de faire un choix. Bien mieux, Dieu entend que certains événements du monde soient mis en dépendance de l'activité libre de l'homme : c'est ainsi, remarque saint Thomas, que certaines grâces ne nous sont accordées qu'à la prière des justes. Sans doute Dieu n'abdique pas entre les mains de ceux qui l'aiment son souverain domaine sur toutes choses : mais, par une réciprocité d'amour admirable, il fait que leurs désirs deviennent l'objet de ses décrets éternels, et concourent à la réalisation de ses volontés miséricordieuses.

C'est encore sous ce jour qu'il nous faut considérer le Christ, si nous voulons nous faire une idée complète de la nature de son activité. Si Dieu consent à coordonner la réalisation de ses desseins aux désirs et aux prières que lui expriment ses saints, à combien plus forte raison fera-t-il dépendre cette réalisation de la volonté du Christ. Le Christ n'est-il pas le Fils bien-aimé en qui le Père met toutes ses com-

plaisances ? que pourrait-il lui refuser ? Si son humanité le rend inférieur à Dieu et soumis à Lui, cependant, il n'en conserve pas moins ses droits de Fils, tout-puissant sur le cœur de son Père. Il peut tout lui demander et sa demande n'est pas à proprement parler une prière, dont le fruit serait une véritable grâce de la faveur divine : elle est, comme le remarque saint Paul (1), un *appel* respectueux et confiant auquel Dieu ne saurait se soustraire, fondé qu'il est sur les rapports de filiation unique qui lient le Christ à son Père. Ainsi l'enfant peut sans crainte s'adresser à ses parents pour obtenir d'eux tout ce qui est nécessaire à son progrès vital : ayant reçu d'eux l'existence, il a le droit d'en attendre aussi les moyens de la conserver et de la développer. Aussi bien Jésus, dans la lumière divine, connaît que toutes choses ont été mises en sa dépendance, et qu'il les lui faut gouverner pour les ramener à Dieu : il sait que ses vouloirs humains font partie de l'ordre de la Providence et doivent concourir au salut du monde. Ses décisions, ses initiatives ne sortiront jamais du plan divin, puisqu'elles s'y insèrent de droit et en font partie intégrante : loin de contrecarrer les desseins de Dieu, elle les réalisent. Et ainsi, dans une harmonie parfaite avec la volonté divine, la volonté humaine du Christ, sans cesser d'être soumise et obéissante, agit pourtant avec une pleine autonomie, une autonomie de fils que son père approuve en toutes ses décisions, parce que rien ne peut les opposer l'un à l'autre.

Nous avions déjà découvert cette autonomie à propos des dons du Saint Esprit ayant rapport à

(1) *Epître aux Hébreux*, ch. VII, v. 25.

l'intelligence, et dont le Christ, par sa science infuse, peut user à son gré, à la différence des autres hommes entièrement soumis à l'initiative divine. Il en sera de même pour les dons qui regardent la vie pratique : dons de piété, de force, de crainte et de conseil. Le Christ pouvait faire appel à la motion divine correspondant à ces dons, quand il le voulait et comme il le voulait : il possédait à ce sujet la plus parfaite maîtrise. C'est ainsi qu'après le baptême de Jean, nous le voyons se laisser conduire par l'Esprit au désert ; c'est ainsi qu'il se laisse souvent emporter, sous le souffle divin, par les sentiments de la piété filiale la plus haute envers son Père.

Même autonomie en ce qui a trait aux charismes. Le Christ, avons-nous dit, était prophète à l'état habituel, son intelligence étant sans cesse illuminée des clartés divines. Pour la même raison, le Christ possédait le pouvoir habituel de faire des miracles. Il pouvait faire appel à la puissance divine, selon qu'il lui plaisait, cette puissance lui appartenant en propre du fait de son union personnelle à la nature divine. Aussi le voyons-nous, dans l'Evangile, guérir les malades, ressusciter les morts, avec une autorité qui déconcerte ses ennemis. Il sait d'ailleurs que son Père n'a rien à lui refuser : « Père, je vous rends grâces de ce que vous m'avez exaucé. Pour moi, je savais que vous m'exaucez toujours, mais j'ai dit cela à cause de la foule qui m'entoure, afin qu'ils croient que c'est vous qui m'avez envoyé (1). »

(1) *Evangile selon saint Jean*, ch. XI, v. 41-42.

La perfection humaine du Christ et son sacerdoce.

Il est aisé maintenant de se rendre compte des conséquences qu'une telle union de volontés entre le Christ et Dieu pouvait avoir par rapport à l'exercice de son sacerdoce. Il appartient, en effet, au prêtre d'obtenir pour les hommes tous les secours et tous les bienfaits divins dont ils ont besoin pour se relever du péché et pour monter vers Dieu. Or la plénitude de grâce dont jouit le Christ le dispose admirablement à remplir ce rôle. La grâce, disions-nous, est ordonnée à nous faire saisir Dieu en lui-même, à nous faire entrer dans l'intimité de sa vie trinitaire Elle n'est parfaite qu'à la condition de s'achever dans la vision béatifique. Cette perfection de la grâce, en transportant son humaine nature au sein de la Trinité, va permettre au Christ de prendre conscience de sa qualité de Fils de Dieu, en même temps que des droits et des prérogatives qu'elle lui confère. En Dieu, le Christ connaît son union hypostatique : il sait qui il est, et il peut le révéler au monde. En Dieu, il connaît les desseins éternels à son sujet, et le rôle qu'il lui faut jouer dans la rédemption du genre humain. En Dieu, toutes choses se découvrent à lui, et sur elles il peut exercer la suprématie que lui donne son union personnelle avec le Verbe. Toutes ses puissances humaines sont surélevées par la grâce et reçoivent l'adaptation nécessaire à la mission surnaturelle qui lui est confiée. Jésus devient ainsi vraiment principe de vie divine pour les âmes ; il peut leur communiquer cette vie, les élever à la connaissance et à l'amour du Dieu pour lequel elles

sont faites ; il peut enfin faire monter en leur nom vers ce Dieu l'hommage de reconnaissance et d'amour, aboutissant normal de la sanctification de l'humanité.

La grâce, en s'insérant dans l'humanité du Sauveur, vient donc lui donner la possibilité immédiate d'exercer toutes les fonctions de son sacerdoce. Les théologiens aiment à considérer l'union hypostatique comme le principe radical du sacerdoce de Jésus, et la grâce comme son principe formel. Rien de plus exact, à condition de bien l'entendre. Nous disons, dans un sens analogue, que l'âme humaine, en son essence, est le principe radical de nos actes d'intellection, tandis que l'intelligence, faculté de l'âme et dérivant d'elle comme une propriété de sa nature, en est le principe immédiat et formel. Ainsi la grâce sanctifiante du Christ découle de sa consécration hypostatique, à la manière d'une propriété qui jaillit de la nature, non sans doute qu'il y ait un lien physique entre l'une et l'autre, mais seulement une telle exigence qu'elle s'impose à la Sagesse même de Dieu. La propriété permet à la nature d'épanouir au dehors son activité spécifique ; de même la grâce donne au Christ d'exercer sur le monde cette activité sacerdotale qui lui appartient essentiellement de par son union personnelle au Verbe divin. Par cette union le Christ est déjà prêtre, tout aussi bien que l'âme en son essence est véritablement intellectuelle, mais il lui manque les facultés d'exercice, par lesquelles il agira selon ce qu'il est, c'est-à-dire en prêtre : ces facultés il les reçoit de son élévation à l'ordre surnaturel par la grâce sanctifiante.

Nous avons jusqu'ici envisagé principalement cette grâce dans le perfectionnement intime qu'elle

apporte au Christ en sa nature humaine ; il nous faut voir maintenant quelle puissance de rayonnement elle lui confère sur les âmes, et sous quelles formes précises cette puissance est appelée à se manifester.

CHAPITRE IV

LA PUISSANCE SACERDOTALE DU CHRIST

Puissance et Perfection.

La puissance est le complément naturel de la perfection d'un être : elle se mesure sur cette perfection même. Quand un être, en effet, est parvenu à son plein achèvement, il rayonne au dehors et exerce son influence sur les autres êtres moins parfaits. Il les attire à lui pour les faire participer à sa propre excellence. De très humbles exemples permettaient aux anciens théologiens de rendre cette vérité évidente : le corps parfaitement chaud, disaient-ils, irradie sa chaleur et la transmet aux corps qui l'entourent. Mais ce qui est vrai des corps matériels l'est encore bien davantage des êtres spirituels. Celui qui réalise en lui un idéal de vérité ou de bonté ne peut manquer de le répandre autour de lui : les âmes, à son contact, s'épurent, se laissent entraîner vers des régions supérieures qu'elles soupçonnaient à peine et se découvrent bientôt meilleures ou disposées à le devenir. Telle est la loi générale du bien, que nous connaissons déjà et que nous rappelions à propos de Dieu : le bien est essentiellement diffusif de soi ; l'être bon est naturellement prodigue des biens qu'il possède, car cette prodigalité, loin de l'appauvrir, l'établit centre de rayonnement autour

duquel gravitent tous les êtres susceptibles de recevoir de sa plénitude.

C'est en appliquant ces mêmes principes au Christ qu'il nous sera possible de découvrir toute l'étendue de sa puissance sacerdotale sur le monde surnaturel des âmes. Connaissant sa perfection souveraine, nous pourrons aisément conclure que sa puissance, dans l'ordre du salut, est au-dessus de toutes les autres puissances, et que ces dernières deviennent nécessairement, du fait de leur relativité, dépendantes de celles du Christ.

L'union hypostatique et la puissance sacerdotale du Christ.

La perfection de l'humanité du Christ, — car il n'est question toujours ici que de l'humanité et non de la divinité de Jésus, — s'établit sur un double plan. Il y a dans le Maître divin une perfection radicale qui lui vient de son union hypostatique, perfection qui le range dans son être même aux confins de la divinité, et le lie de façon si intime avec Dieu qu'en lui Dieu et l'homme ne constituent qu'une seule et même personne. L'humanité de Jésus reçoit de cette union transcendante une dignité absolue, sans mesure, qu'aucune autre créature ne saurait atteindre. Elle est, en effet, l'humanité du Verbe : le Verbe, subsistant en elle, se l'approprie, la fait sienne, la rend participante de quelque manière à son être propre, et par conséquent lui communique sa propre excellence : excellence véritablement infinie. Ce que nous disons de l'humanité, il faut le dire

aussi de tous les actes ou opérations de cette humanité. Bien que ces actes soient finis physiquement dans leur entité d'actes humains, cependant ce sont les actes d'un Dieu, et de ce chef ils revêtent une valeur morale qui se mesure à la valeur de la personne qui les pose.

Il ne faudrait pas croire néanmoins qu'en parlant ici de valeur simplement morale, nous minimisions la dignité de l'Homme-Dieu et de ses actes. Sans doute la valeur morale d'un objet évoque le plus souvent quelque chose d'extrinsèque à cet objet, à savoir la conduite qu'une personne intelligente et volontaire doit tenir à son égard ; mais il s'en faut que cette détermination soit établie *a priori*. La véritable valeur morale d'un être a toujours pour fondement quelque chose de réel et de physique en lui. Dans le Christ, la valeur morale de son humanité a pour principe sa consécration et sa sainteté substantielles : le Christ est aussi près de Dieu physiquement qu'il est possible à une créature. Et c'est cette approximation dans l'être qui fonde sa valeur morale, sa dignité absolue. De la part de la créature raisonnable, cette valeur morale du Christ entraîne l'adoration de son humanité ; du côté de Dieu, elle oblige Dieu à conférer au Christ-homme toutes les perfections surnaturelles qui lui conviennent et auxquelles il a droit en justice.

Puissance cultuelle du Christ.

C'est aussi en raison de cette dignité transcendante que le Christ est, en son humanité, la créature qui

procure à Dieu le plus de gloire. Les actes du Christ, étant les actes du Verbe lui-même, ne peuvent pas ne pas être souverainement agréables à Dieu. « Voici mon Fils : en lui j'ai mis toutes mes complaisances (1). » Cette parole du Père exprime parfaitement la dignité que revêt à ses yeux l'humanité de son Christ. Aussi, du seul fait de son union hypostatique, le Christ est-il à même d'offrir à son Père un culte parfait, de lui rendre un hommage de tout lui-même qui ne saurait manquer d'être agréé, et qui dépasse en valeur toutes les louanges que les créatures pourront jamais faire monter vers Dieu.

Bien plus, puisque le Christ est la créature la plus haute par sa sainteté substantielle, toutes les autres créatures se trouvent ordonnées à lui dans leur retour vers Dieu. Il se trouve donc, de ce chef, responsable en quelque sorte de tous les êtres qui lui sont inférieurs, et plus spécialement des êtres raisonnables. Il a non seulement le droit, mais le devoir de faire monter vers Dieu son hommage au nom de la création tout entière, car c'est en lui que cet hommage doit se concentrer pour trouver son expression adéquate. Ce serait bien mal comprendre l'ordre providentiel de Dieu que d'imaginer que le Christ a été constitué chef de l'humanité et de l'univers par un simple décret divin, et que cette qualité de chef ne représente en lui qu'une simple relation de raison qui l'ordonne aux créatures et à Dieu. Les dons de Dieu sont positifs et réels : lorsque l'amour de Dieu se pose sur une créature, cet amour est avant tout effectif et produit en elle tout ce qui

(1) *Evangile selon saint Matthieu*, ch. III, v. 17 ; ch. XVII, v. 5.

sera l'objet de la prédilection divine. Dieu ayant voulu que le Christ fut à la tête de toutes les créatures, l'a établi tel par l'union hypostatique, et c'est cette union qui réellement le constitue au sommet de la création tout entière.

C'est pourquoi si l'humanité du Christ, si les opérations de cette humanité ont une valeur absolue, il faut s'attendre à ce que cette valeur revête un caractère social et que tous les êtres créés en tirent avantage, ne fût-ce qu'en participant de quelque manière à l'hommage parfait qui montera du Christ vers son Père.

Puissance satisfactoire du Christ.

Mais par ailleurs nous ne devons pas oublier que le motif déterminant de l'Incarnation a été le péché de l'homme. C'est en vue de rétablir l'ordre brisé par la faute d'Adam que le Verbe s'est fait chair : et s'il lui revient de rendre un culte à Dieu au nom de toute la création, il lui appartient bien davantage encore de constituer un hommage qui soit une réparation de cet ordre brisé. Le Christ est homme et, comme homme, il se trouve faire partie d'une humanité pécheresse qui a violé les droits de Dieu, qui lui a fait l'injure de lui refuser l'hommage de son obéissance et de son amour. Il faut donc premièrement que le Christ rétablisse les droits de Dieu, et que lui, le Saint et le Juste par excellence, adresse à Dieu, au nom de toute l'humanité, un hommage parfait qui compense l'injure. Cela est possible, car quelle que soit la gravité de la faute commise, elle

ne saurait l'emporter sur la dignité et la grandeur de l'acte humain d'un Dieu. Par le Christ, la gloire de Dieu est rétablie, l'ordre violé est reconstitué ; et l'on peut concevoir qu'alors même qu'aucun homme ne bénéficierait du salut apporté par Jésus, l'œuvre du Christ ne serait pas pour autant inutile, puisqu'elle aurait fait monter vers Dieu l'hommage d'une humanité pure et innocente, dépassant en valeur tout ce que les hommes ont pu causer d'injustice et de désordre dans l'univers créé.

L'hommage du Christ à Dieu n'est donc pas seulement un acte de culte parfait, mais encore une satisfaction suréminente pour l'injure commise contre Dieu par l'homme pécheur. En réalité il incline la miséricorde divine à accorder à l'homme son pardon et à lui faire remise de toutes les peines dues à son péché. Il est le paiement d'une dette. L'offense faite par le péché avait rendu l'homme débiteur envers Dieu d'une réparation proportionnée à sa faute ; mais, parce que toute offense se mesure à la dignité de la personne offensée, il devenait impossible à l'homme de réparer pleinement l'injure infinie du péché. Seul un Homme-Dieu, en raison de la valeur infinie de ses actes, pouvait donner à la justice divine satisfaction entière et absolue. Et c'est ce qu'il revenait au Christ d'accomplir. Son union hypostatique ne lui donnait donc pas seulement le pouvoir d'offrir à Dieu, au nom de toute la création, le culte vraiment digne de la Majesté infinie ; elle lui conférait encore, vis-à-vis de l'humanité pécheresse, une puissance de satisfaction sans limites.

Puissance méritoire du Christ

A cette puissance satisfactoire, cependant, il faut joindre encore la puissance méritoire. Tandis que la satisfaction du Christ a pour objet la réparation de l'injure faite à Dieu, son mérite se porte sur l'acquisition des biens surnaturels qui permettront à l'homme de réaliser sa fin. La grâce sanctifiante, tous les secours divins propres à assurer notre vie avec Dieu, la vision béatifique, tel est l'objet du mérite du Christ. A vrai dire, dans le cas présent, mérite et satisfaction ne sont que le double aspect d'un seul et même problème Si la satisfaction, en restaurant les droits de Dieu. permet à l'homme d'obtenir son pardon et d'échapper aux châtiments encourus, ce pardon et cette remise des peines ne sauraient se concevoir que par une restauration en lui de la vie surnaturelle : la principale peine du péché, en effet, étant la séparation éternelle de Dieu, le pardon ne sera véritable qu'à la condition, pour l'homme, de recouvrer l'amitié divine perdue, de redevenir à nouveau capable par la grâce de jouir un jour de la vision et de la possession de Dieu. En même temps donc qu'il satisfait pour l'homme pécheur, le Christ mérite aussi pour lui : et sa puissance méritoire, basée elle aussi sur la valeur infinie de ses actes humains, est nécessairement de même envergure que sa puissance de satisfaction. Il n'est pas de bien surnaturel, si élevé soit-il, que le Christ ne puisse nous mériter, car la grâce la plus excellente sera toujours inférieure en valeur et en dignité au plus petit acte d'amour et de charité produit par l'Homme-Dieu.

En résumé la consécration substantielle, conférée à l'humanité du Christ par l'union hypostatique, donne à toute son activité une valeur morale personnelle infinie. Elle établit en outre le Christ, non seulement à la tête de toutes les créatures, mais aussi et plus spécialement à la tête de l'humanité pécheresse. De par sa qualité d'Homme-Dieu, le Christ a puissance de rendre à Dieu, au nom de toute la création, l'hommage parfait qui lui est dû ; il peut encore faire que cet hommage soit une satisfaction absolue pour le péché de l'homme, et qu'il obtienne à ce dernier tous les biens surnaturels dont sa faute l'avait dépouillé. En tout cela nous sommes bien obligés de reconnaître une puissance sacerdotale de premier ordre.

La grâce sanctifiante et la puissance sacerdotale du Christ.

Pourtant cette puissance si éminente ne représente qu'un pouvoir radical et foncier, et il lui faut, pour s'exercer en plénitude, de nouvelles puissances plus directes et plus immédiates. Celles-ci sans doute ne viennent pas accroître sa valeur absolue : elles la qualifient cependant et l'adaptent aux effets qu'il lui faut produire. Nous retrouvons ici, à propos de la puissance du Christ, le même problème que nous avions déjà rencontré en traitant de sa perfection. Le Christ, disions-nous, est parfait en raison de sa consécration ou de sa sainteté substantielle, sainteté transcendante qui ne souffre aucune comparaison. Mais parce que cette sainteté se place dans

l'ordre de l'être, et non dans l'ordre de l'opération, elle requiert, à titre de complément, la sainteté accidentelle conférée par la grâce sanctifiante. Seule, en effet, la grâce sanctifiante donne à l'activité du Christ de se dérouler sur un plan proprement surnaturel, parfaitement adapté à cet être humano-divin qu'est le Christ. Les opérations du Christ n'en demeurent pas moins consacrées, dans leur être, au Verbe qui se les approprie ; elles n'en revêtent pas moins une valeur divine absolue ; mais elles sont, par la grâce, élevées à l'ordre surnaturel et peuvent avoir pour objet propre Dieu en lui-même, dans le mystère ineffable de sa Trinité.

Or ce que nous requérons pour la sainteté et la perfection de l'humanité du Christ, il le faut également exiger pour sa puissance. L'union hypostatique donne au Christ une puissance souveraine, en ce sens qu'elle confère à son activité une valeur morale infinie, valeur d'hommage, de réparation et de salut, que l'on ne saurait d'aucune manière limiter. Encore est-il que, pour faire usage d'une telle puissance, le Christ doit se rendre compte qu'il la possède ; il faut qu'il puisse s'en servir à bon escient, diriger en quelque sorte cette force qui est en lui et la proportionner aux effets qu'il veut produire. Le Christ est homme : il doit donc agir humainement, faisant appel à ses facultés intellectuelle et volontaire. L'on ne concevrait pas un Christ qui sauvât inconsciemment les hommes, pas plus que l'on ne peut admettre qu'il soit uni personnellement au Verbe sans le savoir.

En outre si l'activité humaine du Christ possède une valeur absolue aux yeux de Dieu, cependant,

tant qu'elle n'est pas informée par la grâce sanctifiante, elle ne peut se porter que vers des objets naturels, et non surnaturels. Le seul Dieu qu'il lui soit possible d'atteindre, c'est le Dieu des philosophes. Or, c'est au Dieu de la Révélation que le Christ doit rendre hommage au nom de l'humanité ; c'est vers la Trinité sainte qu'il lui faut faire monter son intercession souveraine, pour que descende le pardon divin sur l'homme pécheur et que soit restaurée notre condition première. De même donc que la grâce sanctifiante, avec tous les dons qui l'accompagnent, achève la perfection personnelle du Christ, de même elle achève aussi sa puissance, en lui permettant de rayonner sur le monde et en le constituant effectivement, dans l'ordre surnaturel, tête de l'humanité tout entière.

La tête vit de la même vie que les autres membres, et c'est parce qu'elle la possède en plénitude qu'elle peut la diffuser à travers tout le corps par le moyen des nerfs et des muscles. Cette analogie, si chère à saint Paul, s'applique rigoureusement au Christ. Le Christ est tête de l'humanité, et possède à ce titre, la vie surnaturelle en plénitude pour la communiquer aux autres hommes. Mais la vie surnaturelle, c'est la grâce sanctifiante ; son plein épanouissement suppose la possession parfaite de Dieu dans la vision béatifique. C'est donc bien cette grâce en plénitude qu'il nous faut attribuer au Christ. « Nous l'avons vu, disait saint Jean, plein de grâce et de vérité ; et de cette plénitude nous avons tous reçu (1). »

(1) *Evangile selon saint Jean*, ch. I, v. 14-16.

Le caractère surnaturel de la puissance du Christ.

Reprenons les différents éléments de la puissance conférée au Christ par l'union hypostatique, et nous verrons comment la grâce sanctifiante leur donne la qualité qui leur est nécessaire pour être en quelque sorte immédiatement utilisables.

Et tout d'abord la puissance d'hommage : cet hommage d'un Homme-Dieu possède par lui-même une valeur infinie ; mais la grâce sanctifiante vient lui fournir son objet propre qui est l'adorable Trinité. Jésus, rempli de grâce dès le premier instant de son existence, connaît et voit Dieu en son essence : vers lui, il peut en toute conscience faire monter ses adorations et ses prières, non seulement en son nom, mais au nom de ses frères humains, car le culte que l'homme doit à Dieu est un culte proprement surnaturel : la grâce donne au Christ de pouvoir exercer ce culte. Infini en valeur, parce qu'il est le culte d'un homme uni hypostatiquement au Verbe, il reçoit de la grâce sa qualité surnaturelle. Grâce d'union et grâce sanctifiante sont jointes en un seul être, pour que s'instaure la religion parfaite de l'humanité.

Les mêmes remarques sont à faire au sujet de la puissance de satisfaction du Christ. Certes l'on pourrait à la rigueur concevoir un Christ qui, par des actes proprement naturels en leur objet, offrirait à Dieu une réelle satisfaction pour l'homme pécheur. La valeur personnelle de ses actes compenserait sans aucun doute l'infinité de l'offense. Mais qui ne

voit qu'une telle satisfaction manquerait de certaines qualités requises à son entière perfection ? Satisfaire, c'est rendre à quelqu'un ce qui indûment lui a été enlevé. Ce que le péché a enlevé à Dieu, c'est l'amour surnaturel d'une créature libre ; ce qu'il faut rendre à Dieu, c'est donc ce même amour surnaturel. La justice, pour être pleinement satisfaite, demande que l'on restitue à l'offensé des biens de même nature que ceux qui lui ont été dérobés : autrement, même s'il y a équivalence matérielle entre la réparation et le tort causé, il manquera toujours à l'expiation une certaine proportion et une certaine convenance que le créancier est en droit d'exiger. La véritable satisfaction que le Christ doit à Dieu au nom des hommes, c'est donc un hommage de charité et d'amour surnaturels. Toutes les souffrances, acceptées par lui en vue de l'expiation de la faute, n'ont leur pleine valeur que parce qu'elles sont consenties et voulues dans cet amour. Pour le comprendre d'ailleurs, il suffit de se souvenir qu'il y a deux parts à faire dans le péché : l'une qui est l'aversion de Dieu, et qui ne peut être réparée que par un retour amoureux de la volonté vers Dieu ; l'autre qui est un attachement inconsidéré aux biens créés, et qui doit être expié par un détachement douloureux proportionné. Mais ce second point de vue est secondaire ; le premier seul est essentiel, et, dans certains cas, peut suppléer au second. Le Christ aurait pu ne pas souffrir : l'intensité de son amour pour son Père suffisait amplement à apaiser la colère divine. S'il a voulu se soumettre aux tourments de la Croix, c'était, nous dit saint Thomas, pour satisfaire à la manière proprement humaine

et pour nous entraîner à sa suite dans cette voie de l'expiation. Quand il s'agit de nous, en effet, pour exprimer notre amour et le regret des fautes commises, nous n'avons d'autre manière que de nous détacher et de nous priver volontairement des biens injustement convoités. La souffrance est la vive expression de l'amour, et c'est par ce chemin douloureux que nous pouvons remonter la pente et faire retour vers Dieu. Cela, le Christ le savait ; et c'est pourquoi le premier, il a voulu gravir le Calvaire pour nous montrer la voie. Mais, à vrai dire, c'est son amour qui, premièrement et avant tout, rendait pleine et entière justice à Dieu : la Croix n'y ajoutait qu'une merveilleuse surabondance, propre à nous dévoiler la grandeur du péché, et à nous inciter nous-mêmes au repentir. Et puisqu'il n'y a d'amour de charité que si la grâce est au principe, il fallait donc bien que, pour satisfaire pleinement à la justice divine, le Christ possédât la grâce sanctifiante.

Il le fallait encore pour que le Christ puisse vraiment mériter pour nous. Le mérite en effet, suppose, lui aussi, une certaine proportion entre l'acte posé et la récompense à laquelle il donne droit, proportion qui doit se prendre non seulement de la valeur personnelle de celui qui agit, mais aussi de la qualité et de la nature de l'acte posé. Quelle que soit la grandeur et la dignité de la personne qui pose un acte purement naturel, il y aura toujours une réelle disproportion entre cet acte, considéré en lui-même et le bien surnaturel qui en serait la récompense. Certes le Christ eût pu, par de simples actes d'amour naturel de Dieu, mériter à toute l'humanité le salut éternel, car de tels actes gardaient toujours leur valeur per-

sonnelle absolue, mais il leur eût manqué d'être en eux-mêmes proportionnés à la récompense obtenue. Pour que le mérite du Christ fût de tout point parfait, il fallait qu'il puisse s'exercer sur le plan de l'ordre surnaturel. La loi du mérite, qui veut qu'aucun acte ne soit méritoire de la vie éternelle sans la charité, s'applique donc également au Christ, pour les raisons que nous venons de dire

La grâce capitale du Christ

Ce que l'étude du chapitre précédent nous avait déjà laissé soupçonner nous apparaît maintenant en clarté : si le Christ est consacré prêtre par son union hypostatique, cependant il lui faut, dans l'exercice même de son sacerdoce, posséder les facultés surnaturelles requises qui lui permettront de remplir son rôle vis-à-vis de Dieu et vis-à-vis des hommes. Qu'il s'agisse de rendre à Dieu, au nom de l'humanité, l'hommage qui lui est dû, ou de satisfaire à sa justice, ou de faire descendre sur le monde les pardons divins, de toute nécessité il faut au Christ la grâce sanctifiante. L'union hypostatique est le principe radical de sa puissance, comme de sa perfection sacerdotale la grâce en est le principe formel et immédiat

N'oublions pas d'ailleurs que la grâce est une conséquence nécessaire de l'union hypostatique, qu'elle est appelée par elle : elle en découle à la manière d'une propriété qui dérive de la nature ; elle n'est donc en quelque sorte que l'épanouissement normal de l'union son prolongement obligé. D'autre

part, si la grâce qualifie l'humanité du Christ en l'élevant au surnaturel, à son tour elle participe à la consécration substantielle de cette même humanité. Elle est la grâce d'un Homme-Dieu, et reçoit de ce fait une valeur transcendante qui l'enrichit au point d'en faire une grâce capitale.

Parce que l'union hypostatique, en effet, élève le Christ au-dessus de toutes les créatures et les ordonne à lui, la grâce qui advient à son humanité se trouve être nécessairement une grâce de chef et de tête dans l'ordre surnaturel. Comment en serait-il autrement ? L'union hypostatique exige pour le Christ une grâce qui soit en harmonie avec sa dignité de Verbe incarné, qui permette au Sauveur d'agir conformément au rang qu'il tient parmi les créatures. Ce n'est donc pas seulement une grâce capable de sanctifier l'âme en laquelle elle s'insère qui est due à l'humanité de Jésus ; c'est une grâce capable d'irradier sur tous les êtres appelés à la vie divine et de les faire graviter autour du Christ, comme autour de leur centre de vitale attraction.

Sans doute le motif de l'Incarnation vient préciser les modalités d'influence et de rayonnement de cette grâce capitale. Le Verbe s'est incarné pour sauver l'humanité coupable, et c'est à cette humanité premièrement et avant tout que le Christ communiquera le salut et la sanctification ; c'est en son nom qu'il fera monter vers Dieu l'hommage de son adoration et de son amour. Pourtant, au dire de saint Thomas lui même, la grâce du Christ a son rôle à jouer même vis-à-vis des Anges : elle commande leur sanctification, car elle est la mesure de leur grâce ; et par ailleurs les anges, comme les hommes

sont soumis au Christ dans le culte de gloire souveraine qu'ils ont à rendre à l'Infinie Majesté.

Ainsi l'union hypostatique donne à la grâce du Christ d'être une grâce capitale ; cette grâce, en retour, permet à l'Homme-Dieu de remplir toutes les fonctions qui lui reviennent du fait de son union au Verbe divin. Telle est l'admirable harmonie qu'il ne faut jamais perdre de vue lorsque nous étudions l'humanité de Jésus, et que nous essayons de pénétrer le mystère de son sacerdoce

Car l'on se rend compte, par tout ce que nous venons de dire, que le sacerdoce du Christ est intimement lié à sa grâce capitale. Ainsi que nous le verrons plus loin, le sacerdoce n'épuise pas toutes les richesses enfermées dans cette grâce capitale ; il en détient pourtant un certain nombre et des plus importantes. C'est bien, en effet, à Celui qui est tête de l'humanité qu'il revient de prier et d'adorer en son nom ; c'est bien à lui qu'il appartient de se constituer auprès de Dieu notre avocat et d'acquitter nos dettes ; c'est bien à lui enfin qu'il convient de communiquer au monde la vie surnaturelle, de le sauver et de le ramener à Dieu. Nous devenons ainsi, par le sacerdoce du Christ, étroitement solidaires de notre chef mystique : en lui et par lui, nous expions nos fautes ; en lui et par lui, nous vivons de la vie surnaturelle ; en lui et par lui, nous rendons à Dieu le culte qui lui est dû. Il est vraiment la tête et nous sommes ses membres : de lui à nous, la vie divine s'écoule pour restaurer nos âmes, les affranchir du mal, et les livrer à Dieu en hosties d'agréable odeur.

Cet écoulement de vie divine, il est vrai, ne paraît tout d'abord exprimer, sous une forme imagée,

qu'une union toute morale entre le Christ et nous. Le Christ, par la puissance de son sacerdoce, est notre interpellateur unique et officiel auprès du Père ; et c'est du Père, semble-t-il, que descendent directement en nos âmes les grâces de pardon et de vie dont nous avons besoin. Mais il va falloir pousser plus avant notre étude, et, sur les pas du Docteur Angélique, montrer qu'une union plus réelle et plus vivante encore existe entre le Christ et ses membres. Car si, comme nous le pensons, le Christ est l'instrument actif et conscient, entre les mains de Dieu, de notre grâce, ce n'est plus seulement d'une interpellation auprès du Père qu'il pourra s'agir, mais d'une réelle communication de vie divine qui, de Dieu, passera par le Christ pour descendre en nos âmes. Un véritable courant vital s'établira dès lors du Christ à nous, intensifiant la puissance de son sacerdoce, et réalisant en quelque sorte physiquement cette unité demandée par Jésus dans sa Prière après la Cène : « Qu'ils soient un, comme nous sommes un ; vous en moi, et moi en eux (1). »

L'humanité, instrument conjoint du Verbe.

Pour exprimer les relations mystérieuses de la nature divine et de la nature humaine dans le Christ, saint Thomas revient souvent sur cette pensée que l'humanité du Christ est l'instrument conjoint du Verbe, à la manière dont le corps est en nous l'instrument de l'âme. Et cette analogie tend à montrer

(1) *Evangile selon saint Jean*, ch. XVIII, v. 22

l'union intime et personnelle de l'humanité au Verbe et sa dépendance par rapport à lui : comme notre âme s'approprie les opérations de notre corps et les gouverne, ainsi le Verbe s'approprie les opérations de l'humanité pour les diriger à ses fins. Nous avons suffisamment insisté sur les correctifs nécessaires qu'il y a lieu d'apporter à de telles comparaisons pour ne pas avoir à y revenir ici. Qu'il suffise de rappeler que l'humanité du Christ est une humanité parfaite, consciente et libre, ayant ses décisions et ses délibérations propres, et que par conséquent si nous en faisons l'instrument du Verbe, ce ne peut être à proprement parler que dans l'ordre ontologique et non dans l'ordre psychologique. L'union hypostatique enlève à cette humanité son autonomie dans l'être, mais, ne détruisant ni sa volonté, ni sa liberté, elle ne saurait la priver de son autonomie dans l'activité proprement humaine.

Néanmoins le Christ est un être à la fois humain et divin, capable par conséquent de produire des opérations divines et des opérations humaines. Lorsqu'il agit humainement, ses actes appellent de soi le secours efficace de Dieu, qui assure leur indéfectibilité morale. Sous ce rapport l'on pourrait sans inexactitude dire que le Christ, en ses opérations humaines, est l'instrument du Verbe de Dieu. Saint Thomas, en effet, ne craint pas de déclarer souvent que tout homme est, dans la pratique du bien et sous l'impulsion de la grâce, l'instrument de Dieu. C'est là, à vrai dire, prendre le mot instrument en un sens large, et cette manière de parler permet seulement de donner quelque idée de la primauté de l'agir divin sur l'opération de la créature. En réalité

nous n'en demeurons pas moins, sous la motion de la grâce efficace, causes principales et propres, bien que causes secondes, de nos actes vertueux. Et le Christ, tout aussi bien, dans sa vie proprement humaine, même surnaturalisée par la grâce, demeure cause principale de son activité.

Mais le Christ, parce qu'il était Dieu, pouvait encore agir divinement et produire des effets qui ne ressortissaient qu'à sa nature divine, comme à leur cause principale et unique : tels par exemple les miracles opérés au cours de son passage sur la terre ; telle la grâce communiquée par lui aux âmes. Quel sera le rôle de son humanité dans ses œuvres proprement divines ? Pouvons-nous en particulier lui attribuer un certain rôle d'efficience dans notre sanctification, au point d'en faire entre les mains de Dieu un véritable instrument de notre grâce ? Le Christ, même en son humanité, est-il véritablement cause efficiente et physique de la vie surnaturelle dans le monde ? On saisit l'intérêt du problème, et combien, par sa nature même, il semble destiné à resserrer les liens d'intime dépendance qui nous unissent au Christ, et à accroître la puissance de son sacerdoce.

A priori, il semble assez logique d'admettre cette efficience instrumentale de l'humanité du Sauveur. Le Christ est un : sans doute il possède une double puissance active, divine et humaine, correspondant à sa double nature. Mais si le Christ ne peut agir humainement sans l'intervention de la divinité, ne convient-il pas aussi, quand il agit divinement, que son humanité ait sa part dans l'œuvre produite ? L'enseignement officiel de l'Eglise n'a rien défini à ce sujet, et l'on demeure libre de se refuser à une telle

manière d'envisager les choses. Pourtant il faut bien avouer que la doctrine thomiste sur ce point s'accorde merveilleusement avec maints passages de l'Ecriture, des Pères ou même des Conciles. « La chair du Christ est vivifiante, lisons-nous dans les *Actes* du Concile d'Ephèse (canon 11), parce qu'elle est la propre chair du Verbe qui peut vivifier toutes choses. » Et saint Cyrille d'Alexandrie écrit dans ses *Anathèmes* (1) : « C'est parce que le Verbe engendré du Père est la vie même qu'il a rendu sa chair vivifiante. » « Ce n'est plus moi qui vis, écrivait déjà saint Paul, c'est le Christ qui vit en moi (2). » L'on sait d'autre part avec quel réalisme Jésus lui-même entendait établir une intime union entre lui et ses fidèles : « Je suis la vigne, vous êtes les sarments, Celui qui demeure en moi et en qui je demeure. porte beaucoup de fruit : car, séparés de moi, vous ne pouvez rien faire (3). »

Toute la question revient donc à se demander si nous pouvons traduire ces vérités de la foi en termes qui nous autorisent à concevoir l'humanité du Christ comme le véritable instrument de l'œuvre divine de notre sanctification. Pour établir cette manière de voir, nous ferons appel à des notions philosophiques qui s'appliquent communément aux réalités de l'ordre naturel. Il est bien évident que, lorsque nous porterons ensuite ces conceptions dans l'ordre des réalités surnaturelles et divines, nous devrons leur enlever tout ce qu'elles peuvent contenir de trop matériel et d'imparfait. Le rôle de la

(1) *Anath.*, 11.
(2) *Epître aux Galates*, ch. II, v. 20.
(3) *Evangile selon saint Jean*, ch. XV, v. 5.

théologie consiste, pour pénétrer les mystères de la Révélation, à se servir de notions et de concepts rationnels et à les appliquer aux choses divines en les transposant. Si nous admettons que Dieu, dans ses œuvres, se sert d'instruments créés, ce sera évidemment à la manière divine et non à la manière humaine. Nous ne prétendons pas épuiser le mystère : nous voulons simplement l'éclairer, tout en prenant soin d'éviter l'anthropomorphisme dont l'imagination a souvent peine à se déprendre.

Nature de la causalité instrumentale.

Tout instrument possède une double activité : une activité qui lui est propre, et une activité qui lui vient de la cause principale. Le ciseau taille le marbre : c'est là son opération propre qu'il tient de sa forme même ; sous l'impulsion de l'artiste qui s'en sert, il fait une statue : c'est là son activité instrumentale ; sous ce dernier rapport, comme le note saint Thomas, « la cause instrumentale n'agit pas par la vertu de sa forme, mais seulement par le mouvement que lui imprime l'agent principal (1) ».

Ce mouvement néanmoins peut être double : ce peut être un simple mouvement local, comme lorsqu'avec un bâton, j'agite l'eau d'un bassin ; ou bien un mouvement qui fait vraiment coopérer l'instrument à une œuvre de l'agent principal, en laquelle celui-ci imprime sa propre supériorité : c'est le cas de l'œuvre d'art. Toutes les fois que l'on se trouve

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 62, art. 1.

en présence d'un instrument inerte, il faut évidemment, pour s'en servir, le mettre tout d'abord en activité ; cela ne suffit pas cependant : pour que cet instrument soit véritablement tel, il faut élever cette activité au point de lui faire rendre ce que d'elle-même elle était incapable de produire. On ne joue pas à proprement parler du piano lorsqu'on en frappe inconsidérément les touches, mais bien lorsqu'on s'en sert pour exprimer quelque œuvre musicale.

Il y a donc en définitive, dans l'instrument matériel, une double puissance passive : l'une au mouvement local, l'autre à l'exécution de l'œuvre de l'agent principal. C'est seulement dans ce dernier cas que se réalise la causalité instrumentale. L'usage que l'agent fait alors de son instrument constitue celui-ci à l'état de cause instrumentale en acte, et fait, pour ainsi dire, passer dans l'instrument toute la force et la puissance active de l'agent principal. « Cet usage, écrit Cajetan, est comme une pénétration du génie de l'artiste dans l'instrument (1). »

L'étude des relations qui doivent exister entre l'activité propre à l'instrument et l'activité propre à l'agent qui s'en sert, va nous permettre d'approfondir encore la nature de la causalité instrumentale. Ainsi que le fait remarquer saint Thomas, si l'instrument n'avait pas d'activité propre, son emploi serait parfaitement inutile ; et c'est précisément parce que l'instrument oriente l'activité de la cause principale vers un effet déterminé, qu'il a une raison d'être. Le ciseau de Michel-Ange taille le marbre, et, parce que tel est son effet propre, Michel-Ange

(1) *Commentaire sur la S. Théol.*, 3ª, q. 62, art. 1.

peut produire un chef-d'œuvre. C'est donc grâce à son activité propre que l'instrument peut participer à l'effet de la cause principale. Sans doute, nous l'avons dit, cette activité propre, l'instrument ne l'exerce pas toujours de lui-même : si, par nature, il est inerte, il doit être mis en mouvement par la cause principale ; mais c'est là, à dire vrai, une circonstance purement accidentelle ; il peut y avoir, en effet, tout aussi bien des instruments animés dont l'agent utilise le mouvement et l'activité naturels pour réaliser son œuvre.

Quel est donc le rôle de cette activité de l'instrument par rapport à celle de la cause principale ? Comment se conjuguent ces deux activités ? Lorsque la cause principale s'empare de l'instrument, celui-ci, dans le mouvement même qu'il reçoit, limite et détermine à sa forme propre la vertu qui passe en lui : il imprime par suite et donne au résultat final sa marque particulière. La cause principale est obligée, dans son agir, de se plier aux exigences de l'instrument, de se mouler sur lui, de se laisser déterminer et « disposer » par lui, et cette disposition se retrouve nécessairement dans l'effet. C'est le rôle de l'instrument de s'imposer ainsi à la cause principale et de déterminer son action. Mais, en retour, la cause principale, dans la ligne tracée en quelque sorte par l'instrument, le domine à son tour, surélève son activité et l'adapte à produire une œuvre supérieure. Conjugaison de deux activités dont l'une, celle de l'instrument, impose un ordre et des limites dans l'agir, dont l'autre, celle de la cause principale, réalise dans cet ordre un effet supérieur : telle est la causalité instrumentale.

Remarquons en outre que la vertu qui est communiquée par la cause principale à son instrument, n'est en ce dernier que transitoire. Dès que la cause qui le meut cesse d'agir, l'instrument perd sa vertu : celle-ci n'inhère donc pas en lui ; au moment où elle passe en lui, elle est toute en tendance vers le résultat définitif. C'est pourquoi on lui donne souvent le nom de vertu intentionnelle.

Que cette conception de la causalité instrumentale pose certaines difficultés, lorsqu'il s'agit de l'appliquer aux réalités de l'ordre surnaturel, il n'y a pas lieu de s'en étonner. Entre les créatures et Dieu, il y a toute la distance du fini à l'infini, et de même entre l'activité créée et l'activité incréée. Essayons donc de nous rendre compte des conditions dans lesquelles se trouve un instrument entre les mains de Dieu.

L'agent créé agit comme du dehors sur les choses : il n'en atteint immédiatement que les formes accidentelles ou les modalités extérieures : de là vient que ces formes le limitent dans la réalisation de ses œuvres. La sculpture, la peinture, la musique, pour ne parler que des œuvres d'art, réclament des instruments déterminés. Sans doute il arrive souvent que le génie de l'artiste ne s'embarrasse guère de la médiocrité de ses instruments : plus sa puissance est grande, plus grande aussi est sa maîtrise et son indépendance ; il communique sa vie et son intelligence aux choses les plus grossières et leur fait exprimer tout l'idéal qu'il porte en lui. Pourtant il ne peut s'évader de certaines limites en lesquelles fatalement son instrument l'enferme : le ciseau du maître le plus génial est impuissant à faire vibrer harmonieuse-

ment le marbre ; il faut d'autres objets, capables de se plier aux lois musicales.

Quand il s'agit de Dieu, au contraire, le cas est différent. Dieu n'agit pas du dehors sur les choses, comme la créature ; il les pénètre en leur plus intime : étant l'auteur et le conservateur de leur être, c'est de l'intérieur pour ainsi dire qu'il agit sur elles. L'agent créé n'a de pouvoir que sur les propriétés extrinsèques des choses, et ces propriétés sont pour lui la limite de leur instrumentalité. Dieu atteint les créatures dans leur être même, et s'il s'en sert comme d'instruments, elles ne sauraient poser de limites à son action que du seul point de vue de l'être, et non sous le rapport de leurs formes extérieures. Or quelles limites y a-t-il du point de vue de l'être, sinon la contradiction ? Dieu pourra donc faire, en se servant de n'importe quel objet créé comme instrument, tout ce qui ne sera point contradictoire. Qu'est-ce à dire ?

Souvenons-nous ici que l'instrument, en recevant l'influence de la cause principale, la conjugue en quelque sorte avec sa propre activité, pour la faire dériver sur l'effet. Il se l'assimile donc d'une certaine manière, il la fait sienne, car il est vraiment cause de l'œuvre entière et de tout ce qui, dans cette œuvre, dépasse ses capacités naturelles. Or, s'il en est ainsi, il paraît impossible que l'activité divine, s'emparant de l'activité créée d'un instrument, puisse l'élever au point d'en faire une activité incréée. Même entre les mains de Dieu, tout instrument, puisqu'il est cause véritable, doit agir à la manière d'une cause créée. Toute œuvre par conséquent qui, par sa nature même, exclut l'intervention

d'une cause créée, ne saurait être produite par Dieu à l'aide d'un instrument. C'est le cas de la création. La création est l'œuvre de la puissance absolue de Dieu : elle ne suppose aucun sujet, aucune matière d'où les choses seraient tirées et comme engendrées ; elle est la production de quelque chose à partir de rien. Or tout agent créé, quel qu'il soit, ne peut exercer sa puissance active qu'à la condition d'avoir en face de lui une puissance passive, une matière sur laquelle il exerce sa vertu, et qu'il s'applique à transformer. L'instrument lui-même, sous l'influx de la causalité divine, demeure une créature, agissant à la manière d'une créature, et donc se trouve soumis aux conditions qui régissent l'exercice de toute activité créée : il lui faut un sujet sur lequel il agisse, il ne peut rien tirer du néant. Quand donc Dieu consent à faire d'un être créé l'instrument de ses œuvres, quand il consent à faire passer en lui sa propre puissance, il doit plier celle-ci aux exigences de la créature. L'instrument, en recevant l'influx divin, le limite à son être même, lui enlève la possibilité de réaliser des créations proprement dites, et le restreint à ne produire, sur une matière donnée, que des transformations ou des mutations plus ou moins profondes. Nous retrouvons ici, même à propos de Dieu, mais transposée à sa mesure, la loi générale qui veut que l'instrument impose à l'agent qui s'en sert sa limite et dispose son activité.

Hâtons-nous aussitôt d'ajouter que, cette restriction faite, il n'est rien que Dieu ne puisse produire avec un instrument créé quelconque. Dieu agit, en effet, sur l'être de cet instrument, et non sur sa forme extérieure ; c'est parce qu'il est de l'être et non parce

qu'il est tel, que Dieu daigne s'en servir : sous ce rapport, il y a proportion entre l'instrument surélevé ainsi par la puissance divine, et tout ce qui peut être produit dans l'ordre de l'être. Si l'artiste peut élever son instrument et lui faire rendre des effets proportionnés à son intelligence et à son génie, à combien plus forte raison le génie divin pourra-t-il s'emparer des choses et s'en servir pour produire des œuvres qui dépassent la puissance de toute créature. Il n'est pas d'effets, même surnaturels, qui ne puissent être ainsi réalisés par des instruments créés entre les mains de Dieu.

Pourtant il ne faut pas oublier que la condition primordiale qui s'impose à tout instrument pour concourir à l'œuvre de la cause principale, c'est d'exercer une activité qui lui soit propre. Cette condition demeure, même lorsque la cause principale est divine. Seulement c'est à l'être de cette activité, et non à ses limites que Dieu s'adresse. Que cette activité soit matérielle ou spirituelle, il n'importe : elle est de l'être, et de ce chef elle est apte, sous la motion de Dieu, à rayonner dans tout le domaine de l'être. Dieu peut tout aussi bien, avec quelques gouttes d'eau, produire la grâce dans une âme et la purifier de ses fautes : il suffit que l'eau soit mise à même d'exercer le mode d'activité qui lui est propre, comme de laver et de purifier un corps. De même, en raison de l'omniprésence de Dieu, l'on ne voit pas que la distance puisse créer un obstacle à l'extension de la divine vertu : Dieu est intimement présent à l'instrument dont il se sert, et au sujet sur lequel il exerce son opération toute-puissante : c'est lui qui fait le lien entre l'un et l'autre et

les unit par son universelle activité. Il n'est même pas besoin que l'instrument exerce une activité propre au dehors, sur des objets extérieurs à lui ; des actes immanents, comme les opérations de l'intelligence ou de la volonté, peuvent être, entre les mains de Dieu, les intermédiaires et les agents de transmission de sa puissance. L'opération divine, qui est essentiellement immanente et virtuellement transitive, ne peut-elle pas communiquer à nos facultés les plus spirituelles ce pouvoir qu'elle possède en propre, d'agir au dehors et de produire dans le monde les œuvres de son infinie bonté ? A qui se rend compte du mystère de la transcendance divine, de telles conclusions doivent paraître normales. Nous ne saurions attribuer univoquement à Dieu les idées que nous nous faisons des créatures, et c'est seulement en ayant toujours présent à l'esprit les exigences de l'être de Dieu que nous pouvons espérer entrevoir l'exacte réalité. Répétons-le : si Dieu se sert d'un instrument, ce ne peut être à la manière humaine. La manière divine dépasse sans conteste toutes nos faibles conceptions : du moins importe-t-il de marquer les principaux points où s'affirme cette transcendance et qui sauvegardent la grandeur de Dieu.

La causalité instrumentale de l'humanité du Christ.

Il va nous être facile désormais d'appliquer cette doctrine de la causalité instrumentale à l'humanité de Notre Seigneur. Unie indéfectiblement au Verbe divin ; devenue, pour employer l'expression des

anciens théologiens, l'organe de la divinité, comment ne pas admettre que cette humanité soit l'instrument le plus approprié de la Toute-Puissance ? Qui pourrait empêcher Dieu de se servir de ce merveilleux instrument conjoint pour transmettre au monde les bienfaits de sa miséricorde ? Instrument vivant certes, et qui, par des actes d'intelligence et de volonté tout imprégnés de lumière et de suavité divines, peut se mettre lui-même à la disposition de Dieu et faire ainsi descendre sur le monde la vertu du Très-Haut pour guérir les corps et transformer les âmes ; instrument permanent qui sait qu'à tout instant la force divine est prête à s'emparer de lui, et qu'il lui suffit d'exprimer un désir pour l'attirer en lui. Quand Jésus passait sur les chemins de Judée ou de Galilée et qu'il jetait aux paralytiques ou aux aveugles l'ordre sauveur : « Lève-toi et marche ; ouvre les yeux et vois », ces quelques syllabes qui battaient l'air et venaient frapper les oreilles, portaient en elles la puissance de Dieu ; elles étaient vraiment opérantes, parce que Dieu lui-même opérait par elles. Ainsi l'âme humaine fait vibrer les cordes vocales et, produisant les mots, s'y insère avec toute son intelligence et sa volonté. Quand Jésus disait à la femme tombée : « Tes péchés te sont remis » ; quand son regard de douloureux reproche s'arrêtait sur Pierre après le reniement, il y avait dans cette parole et dans ce regard autre chose qu'une âme humaine disant sa tendresse et sa miséricorde ; il y avait Dieu lui-même passant avec sa puissance irrésistible et pénétrant jusqu'au plus intime de la conscience pécheresse pour la retourner toute vers lui.

Voilà ce qu'est l'action humaine du Christ : une

action où passe Dieu et sa toute-puissance, une action qui transforme les âmes, qui purifie et qui sanctifie. Et cette œuvre de relèvement moral, le Christ, à travers les siècles, l'accomplit à notre égard Nous sommes reliés au Christ du ciel, et par lui, par son humanité désormais immortelle et glorieuse, passe la vertu divine qui vient féconder nos âmes. En vain objecterait-on la distance : ne savons-nous pas qu'en Dieu il n'y a pas de distance ? Le Christ est en Dieu, et nous aussi, nous sommes en Dieu, et, par Dieu, la distance est comblée. L'âme n'est-elle pas dans tout le corps et ne fait-elle pas liaison entre la tête et les membres les plus éloignés ? Dieu qui est la vie de notre vie nous unit au Christ comme les membres à leur tête : de Dieu au Christ, et du Christ à nous, il y a cette intime pénétration qui lie l'âme et le corps, la tête et les membres.

Ainsi notre salut n'est pas seulement en dépendance des mérites et des satisfactions du Christ ; ce n est pas seulement par son intercession toute-puissante que le Christ nous sauve. Mais les actes d intelligence et de volonté par lesquels il interpelle pour nous auprès du Père, mais toute son humanité, corps et âme, qu'il offre en hommage de réparation et d'expiation à Dieu, sont en même temps les instruments réels dont Dieu se sert pour transmettre à nos âmes la vie surnaturelle de la grâce. Cette humanité du Sauveur est pleine de grâce, et de cette plénitude nous recevons en abondance, « grâce sur grâce », comme dit saint Jean, car « la grâce et la vérité nous viennent par Jésus-Christ (1) ». Le Christ est le premier dans

(1) *Evangile selon saint Jean*, ch. I, v. 16-17.

l'ordre surnaturel de la grâce et devient par là même la cause universelle pour tous ceux qui participent de quelque manière à la vie divine. Certes nous ne prétendons pas que, par sa grâce, le Christ soit cause première et principale de la nôtre. La grâce est une participation de la nature divine : il n'appartient qu'à Dieu d'en être le premier principe et la cause propre. Mais la grâce du Christ, ou mieux l'humanité du Christ, sanctifiée par la grâce, est, entre les mains de Dieu, l'instrument effectif et universel de notre sanctification à tous.

Aussi bien cette grâce elle-même vient-elle donner au Christ une rare perfection dans l'exercice même de sa causalité instrumentale. Si le Christ n'était qu'un simple instrument inerte et matériel, comme l'est par exemple l'eau du baptême, l'on ne voit pas quelle nécessité il y aurait pour lui de posséder la grâce. Nous savons que Dieu peut se servir de n'importe quelle créature, pour produire en nos âmes des effets surnaturels ; et l'exemple des sacrements en est la preuve. Mais le Christ, en son humanité, est un instrument vivant, intelligent et libre, capable d'agir de son propre mouvement et en toute conscience ; il est de plus le dépositaire des dons de Dieu, il peut les distribuer comme il l'entend ; il peut enfin, quand il le veut, faire appel à la puissance divine pour en communiquer au monde les bienfaisants effets. Instrument de Dieu dans l'œuvre du salut, il lui revient donc d'agir en cette œuvre, presque à la manière d'une cause principale. Nous ne redirons jamais assez que la parfaite harmonie qui existe, dans le Christ, entre ses deux volontés divine et humaine, permet à la volonté humaine de prendre

des initiatives, même dans l'ordre des œuvres proprement divines, et de provoquer en quelque sorte l'intervention de Dieu dans la sanctification de nos âmes.

Mais si le Christ, dans la production de notre grâce, agit comme le ferait une cause propre et principale, il doit aussi de quelque manière en posséder la perfection. Or une cause propre possède toujours en plénitude ce qu'elle produit dans les autres. Le Christ doit donc d'une manière surabondante posséder la grâce qu'il est chargé de communiquer aux autres. Cet argument, si cher à saint Thomas, et sur lequel il insiste souvent, nous ramène à ce que nous disions précédemment : le Christ, pour remplir son rôle de sanctificateur et de sauveur qui lui a été assigné par Dieu et auquel le voue son union hypostatique, doit posséder pleinement la grâce sanctifiante. C'est cette grâce qui lui permet de satisfaire et de mériter selon toutes les exigences requises par notre faute ; c'est elle encore qui fera de lui l'instrument vivant, parfaitement adapté à l'œuvre qu'il lui faut produire, et l'élèvera à la dignité de source effective et universelle de notre salut Par sa grâce, en effet, le Christ se meut avec aisance dans cette entreprise de notre salut dont il a assumé la charge : la lumière surnaturelle irradie son intelligence et lui dévoile les besoins du monde coupable ; sa volonté est embrasée d'une ardente charité qui le fait se pencher miséricordieusement sur nos misères, et déverser en nos âmes les trésors de vie divine qu'il puise à pleines mains dans l'infinie richesse de Dieu.

Une dernière raison, en nous dévoilant davantage la merveilleuse puissance du Christ dans l'œuvre de

notre sanctification, nous manifestera à nouveau la nécessité qu'il y a pour lui de posséder la grâce. D'ordinaire quand il nous arrive de nous servir d'un instrument, celui-ci, nous l'avons dit, nous impose ses limites, et en définitive imprime dans l'effet produit sa marque propre. Au contraire Dieu est beaucoup plus indépendant par rapport aux instruments qu'il emploie : il les utilise en tant qu'ils sont de l'être et n'est pas enfermé dans les limites de leur nature. Il suit de là que ces instruments n'ont pas, au moins en principe, à imprimer de marque spéciale dans l'effet. Pourtant si Dieu daigne se servir de quelque créature pour la réalisation de ses œuvres, et s'il choisit celle-là plutôt qu'une autre, ce n'est pas sans raison ; et il peut se faire, par une permission divine, que la créature ainsi choisie laisse sa trace et comme une image d'elle-même dans l'œuvre produite. Les sacrements, par exemple, signifient, par le rite qui les compose, une grâce déterminée, et ils opèrent ce qu'ils signifient : instruments de Dieu, ils laissent donc leur empreinte particulière dans l'âme qu'ils sanctifient. Ainsi en est-il, et à plus forte raison, pour l'humanité du Christ. Instrument divin dans la production de notre grâce, déjà sanctifiée elle-même en plénitude, c'est à son image qu'elle nous engendre à la vie divine. La grâce qui nous vient du Christ est différente de celle qui nous viendrait directement de Dieu, sans intermédiaire ; elle est une grâce proprement chrétienne qui nous frappe à la ressemblance du Sauveur, et tous les secours surnaturels qui nous sont communiqués ainsi par le Christ n'ont d'autre but que d'accroître sans cesse en nous cette ressemblance. Nous sommes vrai-

ment d'autres Christs, configurés à lui ; et c'est parce que le Père reconnaît en nous l'image de son propre Fils, qu'il agrée nos hommages et nous fait participer à l'héritage céleste.

La causalité instrumentale du Christ et son Sacerdoce.

Cette thèse thomiste de la causalité instrumentale apporte, on le voit, un enrichissement considérable à la doctrine du Sacerdoce du Christ. Par son sacerdoce, le Christ est chargé de nous communiquer les dons de Dieu ; or cette communication est d'autant plus réelle et effective que l'humanité du Christ est le canal par où passe la vie divine qui se répand en nos âmes. Ce n'est plus seulement une simple solidarité morale qui nous unit au Christ, mais une véritable solidarité organique. Telle est bien la pensée de saint Paul lorsqu'il écrit : « Nous croissons en Lui, le Christ, qui est la tête. Sous son influence, le corps entier, assemblé et uni par le moyen des divers muscles, et selon la mesure d'action dévolue à chacun, réalise la croissance du corps pour son édification dans la charité (1). » C'est de cette vérité si haute et si féconde qu'il nous faudra prendre de plus en plus conscience à mesure que nous avancerons dans notre étude. Elle est de toute importance. Dès maintenant rendons-nous compte qu'en vertu de cette intime union qui nous lie au Christ, son hommage et son culte sont les nôtres ; nous avons le droit de nous

(1) *Epître aux Ephésiens*, ch. IV, v. 15.

approprier ses satisfactions et ses mérites ; il est la source de notre régénération et de notre grâce. Sa médiation établit entre nous et lui un courant continu de vie, qui va de Dieu à nous et de nous à Dieu, en passant par lui. « Il n'a pas besoin, lui, comme jadis les grands-prêtres, d'offrir chaque jour des sacrifices pour ses péchés personnels et ensuite pour ceux du peuple. Il y a pourvu une fois pour toutes en s'offrant soi-même. La loi avait établi grands-prêtres des hommes faillibles. La parole du serment, survenue après la Loi, a établi un Fils dont la perfection est consommée pour toujours... Nous avons un grand-prêtre qui s'est assis à la droite du Trône de la Majesté dans les cieux, en qualité de ministre du sanctuaire et du tabernacle véritable... Et maintenant il exerce un ministère d'autant plus parfait qu'il est le médiateur d'une alliance elle aussi plus parfaite et qui repose sur des promesses plus relevées. »

Telle est la puissance sacerdotale du Christ : il reste néanmoins à compléter l'idée que nous nous en sommes faite par l'étude des relations qu'elle soutient avec cette autre prérogative de l'humanité du Sauveur, la royauté.

(1) *Epître aux Hébreux*, ch. VII, v. 27-28 ; ch. VIII, v. 1-2, 6.

CHAPITRE V

LA ROYAUTÉ SACERDOTALE DU CHRIST

La grâce capitale du Christ et sa royauté.

Saint Thomas, parlant de l'action que le Christ exerce sur les hommes par sa grâce capitale, explique ainsi les diverses fonctions que la tête remplit par rapport aux membres : « La tête, écrit-il, exerce une double influence sur les membres : une influence intérieure, car la tête transmet aux autres membres la puissance de se mouvoir et de sentir ; une influence de gouvernement extérieur, car, par la vue et par les autres sens qui ont en elle leur siège, la tête dirige l'homme dans ses actes extérieurs (1). » Et saint Thomas remarque que le Christ, lui aussi, parce qu'il est tête du corps mystique de l'Eglise, exerce une double influence sur les âmes : une influence intérieure de vie surnaturelle, car son humanité, unie à la divinité, possède la vertu de justifier ; une influence extérieure, par le gouvernement en vertu duquel il régit ses fidèles

On aura reconnu dans la première influence cette puissance sacerdotale dont nous parlions au chapitre précédent. La seconde constitue à proprement parler la royauté du Christ. C'est à l'étude de cette royauté qu'il nous faut maintenant consacrer nos efforts,

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 8, art. 6.

afin de voir l'enrichissement qu'elle apporte au sacerdoce du Christ, et comment elle s'ordonne à lui. Nous n'aurons pas seulement ici pour guide saint Thomas, mais aussi et surtout l'enseignement officiel de l'Eglise, solennellement exprimé dans l'Encyclique *Quas primas* du Souverain Pontife Pie XI (1).

La notion de royauté.

Puisqu'il est ici question de royauté, il importe au principe d'en déterminer le concept avec précision. Saint Thomas s'y emploie avec un rare bonheur, au premier chapitre du *De Regimine Principum*, et nous n'aurons qu'à le suivre avec docilité. Parmi les réalités ordonnées à une fin, remarque le saint Docteur, il en est qui peuvent s'y porter de diverses manières et par des voies multiples, et qui, pour cette raison, ont besoin d'une direction spéciale et d'un chef Le navire, à la merci des vents contraires, ne parviendrait jamais au port, si le pilote n'assurait avec intelligence et décision sa marche à travers les écueils. Pour tout homme, il est une fin commune vers laquelle il lui faut orienter sa vie ; mais selon les circonstances et les tempéraments, cette orientation prendra les formes les plus différentes : l'homme devra faire appel à toute sa raison et à toute sa prudence pour gouverner convenablement sa vie : il est son propre chef à lui-même.

Ces nécessités de gouvernement dans la conduite

(1) Encyclique *Quas primas*, dans *Acta Apost. Sed.*, 28 déc. 1925, p. 600. — Nous utiliserons dans ce chapitre la traduction française de la *Documentation Catholique*, 1926, p. 259-274.

individuelle se retrouvent à plus forte raison dans la constitution et le développement des groupes sociaux, où la part de l'accidentel, de la contingence et de la liberté se fait plus grande encore. Nulle société n'est possible sans un chef qui l'organise et la dirige dans la poursuite de la fin qu'elle se propose. Ce chef, il est vrai, peut être, dans la réalité, constitué par un groupe de plusieurs hommes auxquels est dévolue l'autorité ; mais il peut être aussi unique, et, dans ce cas, il s'appelle le roi. « Le roi, par définition, est un chef et un pasteur unique, qui cherche le bien commun de la multitude et non son propre avantage (1). »

Le roi doit faire l'unité dans le groupe qu'il commande : les différents individus qui composent ce groupe ont chacun leurs intérêts propres ; ils ne sont pas tous égaux en valeur humaine. Au roi de les ordonner les uns par rapport aux autres, de les unifier dans une synthèse harmonieuse, d'organiser leurs efforts dans la poursuite du but à atteindre qui est le bien commun de tous et qui doit en définitive contribuer au bonheur de chacun.

En vue de réaliser un tel programme, le roi devra donc tout d'abord concevoir en son intelligence cette fin commune de la société qu'il dirige, se l'approprier en quelque sorte par la pensée et la réflexion, en devenir la vivante personnification ; puis se rendre compte des moyens pratiques par lesquels cette fin sera obtenue, et, ayant fait le choix de ces moyens, les intimer à ses sujets. C'est, à dire vrai, dans le commandement, que se trouve le rôle principal du chef. Il ne peut être question pour lui de donner

(1) *De Regim. Princ.*, cap. 1.

de simples conseils, chacun demeurant libre de les suivre. Déjà, dans la conduite particulière d'un homme, le fait de prendre conseil ne suffit pas à le mener à la réalisation de l'acte vertueux : il faut qu'il se le prescrive à lui-même par un acte de son intelligence. Ainsi nulle société ne poursuivra efficacement sa fin qu'à la condition de s'imposer à elle-même, par un acte d'intelligence exprimé sous forme de précepte ou de loi, les actes ou les moyens relatifs à cette fin. Mais l'intelligence du groupe, c'est le chef ou le roi : c'est donc à lui qu'il appartient de commander, de légiférer pour que puisse être atteint le bien commun poursuivi.

D'autres conséquences, qu'il suffira de signaler ici, dérivent immédiatement de ce pouvoir législatif du chef : ayant porté des lois, il lui revient de les appliquer concrètement aux individus qui s'y trouvent soumis, et d'en assurer l'exécution ; il lui revient encore de sanctionner ces lois, pour leur donner la force impérative à laquelle elles ont droit, il lui revient enfin de juger et de condamner les membres du groupe, s'ils se dérobent à leur devoir et tentent d'échapper aux lois. « Le pouvoir judiciaire, dira saint Thomas, est une conséquence de la dignité royale (1). »

Sans doute le roi peut déléguer et communiquer ces différents pouvoirs à d'autres : mais ceux-ci ne sont que ses ministres, et n'ont d'autorité que celle qu'ils ont reçue et qu'ils conservent dans une dépendance entière et permanente vis-à-vis de leur chef.

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 59, art. 4, sol. 1.

Ces quelques notions générales sur la nature de la royauté vont nous permettre de nous faire quelque idée de la royauté du Christ.

La doctrine de l'Eglise.

Mais auparavant, il convient de remarquer qu'il ne saurait être élevé de doute au sujet de l'existence même de cette royauté. Que le Christ soit roi, c'est là une vérité proclamée par l'Ecriture et la Tradition, affirmée par le Christ lui-même, enseignée officiellement par l'Eglise, et qui s'impose à la foi de tous les fidèles. Ce n'est pas ici le lieu de parcourir tout l'ensemble de textes relatifs à cet enseignement. Qu'il nous suffise de mentionner, d'après l'Encyclique *Quas primas*, les principaux points de doctrine qu'ils renferment, et qui devront, dans la suite, faire l'objet de notre étude.

Le caractère premier et principal du pouvoir royal du Christ, tel qu'il se découvre à la foi, est, à n'en pas douter, l'universalité. La royauté du Christ est universelle aussi bien en compréhension qu'en extension. Par l'universalité de compréhension, nous voulons signifier que le Christ possède toutes les prérogatives et toutes les fonctions qui définissent le pouvoir royal. Il est législateur, et les préceptes qu'il donne au monde sont les siens propres : « Si vous gardez mes commandements (1)... » ; il est juge : « Car le Père ne juge personne, mais il a remis au Fils le jugement tout entier (2). » Ce pouvoir judi-

(1) *Evangile selon saint Jean*, ch. XIV, v. 15 ; ch. XV, v. 10.
(2) *Ibid.*, ch. V, v. 22.

ciaire lui confère le droit de récompenser et de punir ses fidèles, de porter et d'exécuter lui-même ses propres sentences : et Jésus nous en donne le témoignage formel par la description qu'il fait à ses apôtres du jugement dernier (1).

Universel en compréhension, le pouvoir royal du Christ l'est encore en extension : il s'étend à toutes les créatures et à tous les ordres ou domaines dont elles font partie, qu'il s'agisse de l'ordre surnaturel ou de l'ordre temporel, des sociétés civiles ou des sociétés spirituelles : « Ce serait une erreur grossière, écrit le Souverain Pontife Pie XI, de refuser au Christ-Homme la souveraineté sur les choses temporelles, quelles qu'elles soient : il tient du Père sur les créatures un droit absolu, lui permettant de disposer de toutes à son gré (2) ».

De plus, notons-le bien, ce pouvoir royal universel appartient au Christ, non pas seulement parce qu'il est Dieu, et qu'à ce titre il régit toutes choses, mais précisément en tant qu'il est homme et en vertu de la puissance qui lui a été donnée par Dieu : « Les anges et les hommes ne doivent pas seulement adorer le Christ comme Dieu, mais aussi obéir et être soumis à l'autorité qu'il possède comme homme ; car, au seul titre de l'union hypostatique, le Christ a pouvoir sur toutes créatures (3). »

C'est à l'élaboration de cette doctrine de l'Eglise qu'il faut désormais nous appliquer.

(1) *Evangile selon saint Matthieu*, ch. XXV, v. 31.
(2) Encyclique *Quas primas*. (*Docum. cathol.*, p. 265.)
(3) *Ibid.*, p. 264.

L'union hypostatique et la royauté du Christ.

Les dernières paroles que nous venons de citer de l'Encyclique *Quas primas* nous avertissent que, si nous voulons découvrir le véritable fondement de la royauté du Christ, il faut, comme nous l'avons fait pour son sacerdoce, le chercher dans l'union hypostatique elle-même, car elle seule peut donner de cette nouvelle prérogative l'ultime explication. L'union substantielle à la personne du Verbe de Dieu élève, en effet, nous le savons, l'humanité du Christ à un ordre qui dépasse celui de toutes les créatures. Elle lui fait acquérir un degré de dignité incomparable, et par le fait même un droit de prééminence absolu. Il y a là, sans conteste, un point de départ évident pour la royauté universelle.

Cependant, si nous voulons procéder avec ordre en une telle matière qui ne manque pas de complexité, il convient dès maintenant d'établir une distinction entre la royauté spirituelle du Christ et sa royauté temporelle, ou, si l'on veut, entre sa primauté dans l'ordre de la grâce et sa primauté dans l'ordre de la nature. De ces deux primautés, la première l'emporte sur l'autre.

La royauté spirituelle du Christ.

La vie de la grâce nous oriente, en effet, vers notre fin dernière, vers la possession de Dieu dans la vision béatifique. Elle commande les fins secondaires qui s'imposent à notre nature d'homme, et par suite elle a droit dans notre existence à une place privi-

légiée. Si donc le Christ en ce domaine est chef et roi, sa primauté revêt une importance particulière et supérieure à toute autre qui lui pourrait advenir, et c'est à elle qu'il faut tout d'abord consacrer notre attention. Aussi bien possède-t-elle un rapport plus direct avec le sacerdoce qui, lui aussi, est d'ordre surnaturel.

Mais comment s'établit cette primauté à partir de l'union hypostatique ? Quel en est le fondement prochain et immédiat ? Quelles prérogatives confère-t-elle au Christ dans son exercice ? Telles sont les questions qui d'emblée se présentent à l'esprit et que nous devons pour l'instant résoudre.

S'il est vrai que l'union hypostatique suffit à elle seule à placer l'humanité du Christ au sommet de toutes les créatures, et à lui donner sur elles un droit de prééminence absolu, cependant, pour que, dans un ordre comme celui de la grâce, cette prééminence devienne une royauté effective, il apparaît ici encore absolument nécessaire que le Christ se trouve en possession parfaite de cette même grâce. Le roi, en effet, nous l'avons dit, est la personnification vivante de la fin commune vers laquelle s'oriente le groupe de ses sujets : il doit posséder cette fin, la vivre par ses facultés les plus hautes, car il est l'intelligence du groupe. Dans le cas présent, la fin commune c'est la vie de la grâce achevée dans la vision béatifique : le Christ ne saurait donc véritablement être roi dans l'ordre spirituel qu'à la condition de posséder en plénitude cette vie bienheureuse.

Or précisément l'union hypostatique crée par elle-même une exigence de la vie surnaturelle pleinement participée. Reliant l'humanité à l'être personnel

du Verbe, sans doute elle ne change pas pour autant cette nature humaine et la laisse à ses opérations propres : mais il ne convient pas qu'unie ainsi dans sa substance personnellement à Dieu, elle ne le lui soit pas également dans l'opération de la manière la plus éminente. Fils de Dieu par nature, le Christ, en tant qu'homme, a un droit strict à l'héritage céleste. Jamais Dieu n'aura de raison plus haute et plus pressante d'élever une âme humaine jusqu'à lui, par la vie de la grâce : la plénitude de la grâce, exigée par l'union hypostatique, dépasse tout ce que Dieu pourrait verser de vie surnaturelle dans les autres âmes, et place par conséquent le Christ, dans cet ordre même, au sommet. Elle le constitue donc véritablement à la tête de toutes les créatures qui font partie de cet ordre et qui vivent de la vie divine.

Saint Thomas remarque avec juste raison (1) que tout principe d'activité parfait répand autour de lui son influence féconde, et s'il possède en propre la puissance qui le fait agir, il est source autonome de rayonnement au dehors. Tel est précisément le cas du chef et du roi. Puis donc que le Christ possède en propre, à la manière d'une perfection requise par sa nature, la vie surnaturelle, puisqu'elle se trouve en lui en plénitude, il est normal qu'il la diffuse autour de lui avec discernement et autorité, et qu'il jouisse par conséquent en cette matière d'une véritable royauté spirituelle. Sa grâce est réellement une grâce de chef et de roi.

Reconnaissons donc, avant de poursuivre notre

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 8, art. 5.

analyse, que la source première de la royauté spirituelle du Christ est certes son union hypostatique mais qu'il nous faut pourtant en chercher le fondement immédiat et prochain dans la plénitude même de sa grâce habituelle.

L'exercice de la royauté spirituelle.

Tout n'est pas dit néanmoins, et il reste encore à expliciter de quelle manière dans le concret se réalise l'exercice de cette royauté. Pour nous en rendre compte, nous allons être obligés de dépasser en quelque sorte la grâce d'union et la grâce capitale, et de faire appel au motif déterminant de l'Incarnation.

Tout ce qui a rapport au Christ, en effet, et à ses diverses prérogatives, tout le développement de son action sur le monde, tout cela n'est explicable qu'en fonction d'une donnée première, l'intention divine, ou de ce que nous avons appelé la vocation sacerdotale du Christ. C'est elle, cette vocation, qui rend raison non seulement de l'union hypostatique elle-même, mais aussi de son mode particulier de réalisation : car il est bien évident que Dieu eût pu produire un Christ et le mettre en relation avec un ordre providentiel de choses tout différent. Sans doute, en tout ceci, nous nous rangeons à l'opinion de la doctrine thomiste sur le motif de l'Incarnation, et, ce faisant, nous nous opposons au sentiment adverse de l'école franciscaine. Mais nous sommes en théologie : il s'agit d'unifier scientifiquement nos données de foi sur l'Incarnation, pour en approfondir le contenu intime. Les conclusions auxquelles nous aboutirons

viendront, par leur parfait accord avec l'enseignement de l'Eglise, justifier et corroborer notre manière de voir.

La mission essentielle du Christ, raison formelle et motif déterminant de l'Incarnation, est de sauver les hommes, de les arracher au péché, de leur rendre la vie de la grâce qu'ils ont perdue, et de les ramener à Dieu pour les faire participer à l'éternelle béatitude. Cette mission est donc proprement surnaturelle, et de ce point de vue encore elle donne à la royauté spirituelle du Christ le pas sur sa primauté temporelle. Le Christ est venu avant tout régir spirituellement les hommes et les conduire à la vie éternelle. « Ce royaume, lisons-nous dans l'Encyclique de S. S. Pie XI, est principalement spirituel et concerne avant tout l'ordre spirituel. Ces paroles de la *Bible*... en sont une preuve évidente, que vient confirmer, à maintes reprises, l'attitude du Christ-Seigneur (1). »

Une autre conséquence non moins importante de cette mission rédemptrice est de modifier l'activité sociale du Christ en la dirigeant d'une manière toute spéciale vers les hommes. Sans doute les Anges font partie du royaume spirituel de Jésus, la plénitude de sa grâce est la mesure de la leur ; ils reçoivent de lui d'abondantes lumières surnaturelles ; ils sont enfin à son service pour l'assister dans l'œuvre de salut qu'il lui faut accomplir. Mais c'est d'une façon beaucoup plus étroite encore que les hommes appartiennent au Christ : ils sont la part principale de son royaume ; et c'est à leur propos surtout qu'il convient d'examiner de quelle façon le Christ doit les régir.

(1) Encyclique, *loc. cit.*, p. 265.

De tout ce que nous venons de dire, il est aisé de voir que la royauté spirituelle du Christ n'est en somme qu'une fonction de sa grâce capitale. Elle n'en épuise pas pourtant tout le contenu ; et nous savons que, par cette même grâce, mais à un autre titre qui est celui de son sacerdoce, le Christ communique la vie surnaturelle au monde. Il est du plus grand intérêt de distinguer nettement ces deux points de vue de la grâce capitale, car en délimitant exactement le contenu et les limites de chacune de ces deux fonctions du Christ-Sauveur, nous pourrons nous faire une idée plus appropriée de la seconde, sa royauté.

Royauté et Sacerdoce.

Dans l'ordre ordinaire des choses humaines, il appartient au roi, grâce aux différents pouvoirs qui lui sont départis, de conduire socialement et visiblement vers leur fin l'ensemble de ses sujets : mais il ne lui revient pas en propre de leur communiquer les forces vitales ou les aptitudes physiques dont ils ont besoin pour le suivre. Son gouvernement les suppose : il en favorise le développement en les mettant au service de l'idéal à conquérir, mais il ne les créée pas. Le rôle du chef est de conduire, la fonction du roi est de régir, et non pas de transmettre à proprement parler la vie à ses sujets.

Or la mission du Christ ne l'établit pas seulement conducteur des âmes dans le progrès de leur vie divine ; elle fait encore de lui le principe de cette vie. La grâce qu'il possède en son humanité, il est

chargé de la communiquer aux hommes, à l'instar d'une cause universelle dont la féconde influence rayonne sur tous les êtres qui se trouvent en sa dépendance. Certes nous n'entendons pas que la grâce du Christ soit cause physique, efficiente et principale de celle des autres hommes : elle la produit pourtant à sa manière, en constituant l'humanité de Jésus, d'une part source inépuisable de mérites et de satisfactions pour le monde, d'autre part instrument parfait entre les mains du Verbe pour la transfusion de la vie divine.

Ce rôle de sanctification que le Christ Rédempteur tient de sa grâce capitale relève, avons-nous dit, bien plutôt de son sacerdoce que de sa royauté. Il est de la fonction du prêtre, en effet, d'être l'intermédiaire entre Dieu et les hommes ; de transmettre à Dieu les demandes des hommes, de lui offrir leurs sacrifices, et de leur dispenser en retour de la part de Dieu ses dons et ses bienfaits. Quand le Christ mérite et satisfait pour nous par l'oblation de ses souffrances et de sa mort, il est prêtre et non pas roi ; quand le Christ nous communique par son humanité, instrument de Dieu, les grâces du pardon et de la régénération, quand il enseigne la vérité qui sauve et qui transforme les âmes, il est prêtre encore et non pas roi. Et toute fonction qui fait ainsi du Christ le médiateur obligé entre les hommes et Dieu, appartient nécessairement à son sacerdoce.

Mais il ne faut pas oublier non plus que le Christ n'est pas prêtre à la manière ordinaire des hommes. « Tout prêtre, est-il écrit dans l'*Epître aux Hébreux* (1),

(1) Chap. V, v. 3

doit offrir pour soi-même comme pour le peuple des sacrifices pour le péché. » Il n'en est pas ainsi de Jésus qui n'a pas à expier pour lui-même et à solliciter à son endroit la miséricorde divine. Tout au contraire, uni personnellement à la divinité, ses offrandes et ses satisfactions ont une valeur telle qu'elles représentent un droit rigoureux à être exaucé. Et cela suffit déjà à rendre possible au Christ une réelle autonomie dans l'application qu'il fait au monde de son sacrifice. Par ailleurs son humanité n'est pas, entre les mains du Verbe, un instrument inerte et passif de notre sanctification : elle garde la pleine conscience de ses actes, elle demeure libre, même lorsque, de plein accord avec la volonté divine, elle se range sous sa toute-puissante influence pour produire en nous la grâce. La connaissance parfaite que le Christ possède des choses surnaturelles et des mystères de la prédestination lui permet de se mouvoir avec une suprême aisance dans l'œuvre de notre salut.

Que ce soit donc à titre de cause méritoire ou de cause instrumentale de la vie divine, la grâce capitale établit le Christ agent volontaire et conscient de notre sanctification, apportant librement, et avec une pleine intelligence des desseins éternels de Dieu sur le monde, son concours à l'œuvre rédemptrice. L'on devine aussitôt la conséquence qui va s'ensuivre : gardant une entière maîtrise de ses actes, connaissant parfaitement de quelle manière il les lui faut ordonner, en conformité avec la volonté divine, au salut des hommes, sachant que ceux-ci ne seront vraiment sauvés et sanctifiés qu'à la condition d'être unis étroitement à lui et de ne composer

avec lui qu'un seul corps mystique, il appartient en propre au Christ d'organiser cette entreprise de notre salut, d'attirer à lui les hommes, de grouper autour de lui ses fidèles, de les régir et de les gouverner. En agissant ainsi, le Christ fait acte de chef et non plus de simple médiateur. C'est à vrai dire sa royauté spirituelle qui s'instaure ici, et qui, déjà appelée par sa grâce d'union, trouve dans la grâce capitale ordonnée à la rédemption sa réalisation et ses modalités concrètes d'exercice.

Certes il faut reconnaître que cette royauté du Christ est en liaison intime avec son sacerdoce, et qu'il n'est pas toujours facile de dégager, parmi les actes du Christ, ceux qui se réfèrent à l'une ou l'autre de ces deux prérogatives. La tâche est d'autant moins aisée que parfois une même action pourra se trouver en rapport aussi bien avec la royauté qu'avec le sacerdoce. Nous venons de le voir, en effet, dans le don qu'il fait de la grâce aux hommes, le Christ n'est pas purement et simplement intermédiaire, il jouit d'une réelle autonomie. Néanmoins il reste que sa fonction de médiateur et sa fonction de chef ne s'exercent pas sur un plan identique. Mériter la grâce, la produire à la manière d'un instrument, sont des œuvres essentiellement sacerdotales, parce qu'elles ont pour effet immédiat d'unir l'homme à Dieu, et qu'en définitive c'est toujours Dieu qui demeure l'auteur principal de cette union. Etablir un ordre dans cette sanctification des âmes, la provoquer à son gré, disposer en quelque sorte des bienfaits de Dieu pour les répandre sur le monde avec intelligence, cela suppose un pouvoir hiérarchique tout différent du pouvoir sacerdotal, mais non exclusif de celui-ci.

Au Christ-Roi, par conséquent, il reviendra d'établir une juste proportion dans la distribution des biens qu'il fait à ses fidèles, dispensant à chacun la grâce, selon qu'il lui plaît, c'est l'expression de saint Paul (1), afin que « sous son influence le corps entier, assemblé et uni par le moyen des divers muscles, et selon la mesure d'action dévolue à chacun, réalise la croissance du corps pour son édification dans la charité (2)».

Au Christ-Roi, il reviendra de proposer à ses fidèles la fin commune qu'ils doivent atteindre, et de leur indiquer les moyens de l'obtenir. Et c'est encore un enseignement, il est vrai, tel, semble-t-il, que déjà le requérait son sacerdoce : mais ici il n'est plus tant question de promouvoir le développement de la vie intérieure que d'orienter la marche extérieure et visible de tout le corps mystique vers la béatitude ; c'est un enseignement livré par une autorité qui commande et qui légifère, et non plus seulement une exhortation morale disposant les âmes aux influences de la grâce.

Au Christ-Roi, il reviendra de sanctionner les préceptes qu'il impose, de récompenser ou de punir chacun de ses fidèles en proportion de ses mérites ou de ses fautes, de porter sur eux le jugement définitif et de prononcer la sentence qui les rejettera parmi les maudits, ou les rangera pour toujours parmi les bénis du Père.

Au Christ-Roi enfin, il reviendra, en fonction même de l'œuvre rédemptrice qu'il lui faut accomplir, de conquérir son royaume et de défendre ses fidèles contre les ennemis qui s'efforcent ici-bas de le

(1) *Epître aux Ephésiens*, ch. IV, v. 17.
(2) *Ibid.*, v. 15.

détruire. Il arrive, en effet, parfois dans l'ordre humain que, par suite de la mauvaise volonté de ses sujets ou de l'opposition de ses ennemis, le roi se trouve dans l'obligation, s'il veut pleinement exercer ses prérogatives de chef, de soumettre au préalable ses sujets, de vaincre ses ennemis. Ainsi en est-il du Christ en quelque manière, par rapport à sa royauté spirituelle. Roi des âmes, chargé qu'il est de les conduire à la béatitude, il les lui faut d'abord conquérir en les arrachant au péché. Une fois gagnées à lui, il doit les préserver des embûches que le monde ou le démon ne cessent de tendre sous leurs pas, les sauver de leurs propres passions. Sa victoire sur le mal moral est la condition de son règne ; sa royauté spirituelle est militante et conquérante, et cette lutte se poursuit aussi longtemps que les hommes demeurent ici-bas exposés à la souffrance et à la mort, à la corruption et au péché. Dans l'éternité seulement s'achèvera cette conquête par le triomphe des bons et la défaite des méchants, et donc par la victoire totale du Christ. « Ce sera la fin, écrit saint Paul, lorsqu'il remettra le règne à Dieu, au Père, après avoir détruit principautés, puissances, vertus. Car il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds (1). »

Et il est bien vrai que cette lutte du Christ-Roi contre le mal se rattache étroitement, elle aussi, par certains rapports, à son sacerdoce : car c'est en sanctifiant les âmes et en les reliant à Dieu qu'il les retire du péché et les conquiert à son royaume. Mais, comme précédemment, il y a lieu encore de

(1) *Première Epître aux Corinthiens*, ch. XV, v. 24-25.

distinguer ici un double aspect : l'un négatif, de lutte contre le péché et de destruction du mal, qui relève de la royauté ; l'autre positif, d'union des âmes à Dieu, qui relève du sacerdoce. Combattre au nom de tout un peuple et remporter la victoire sont proprement des actions de chef et de roi.

L'on saisit aisément dès lors pourquoi la rédemption constitue un nouveau titre pour le Christ à son empire spirituel sur les âmes. Ces âmes, il se les est acquises de son sang : elles sont vraiment siennes ; en vertu de ses propres souffrances et de sa mort, il possède le droit de les régir éternellement : « Quoi de plus délectable, lisons-nous dans l'Encyclique *Quas primas*, quoi de plus suave que d'en venir à cette pensée : le Christ règne sur nous non seulement par droit de nature, mais encore par droit acquis, puisqu'il nous a rachetés (1) ? »

En sorte que, s'il est exact de dire que l'Incarnation et la grâce capitale du Christ sont ordonnées à la Rédemption des hommes, en retour cette Rédemption, en magnifiant le Christ, procure à sa royauté spirituelle une gloire et une splendeur incomparables. N'est-ce pas ce que saint Paul exprimait déjà en ces termes : « Si (Dieu) lui a tout soumis, c'est donc qu'il n'a rien laissé qui ne soit soumis. Présentement, il est vrai, nous ne voyons pas encore que tout lui soit soumis. Mais ce que nous voyons déjà, c'est que Jésus, abaissé un moment au-dessous des Anges, a reçu une couronne de gloire et d'honneur, en retour de la mort qu'il a soufferte, afin que, par la grâce de Dieu, ce soit pour le bien de tous qu'il a enduré

(1) *Encyclique, loc. cit.*, p. 264.

la mort. Il convenait, en effet, que celui pour qui et par qui sont toutes choses, entreprenant de conduire à la gloire un grand nombre de fils, rendît parfait, par le moyen des souffrances, le chef qui les devait acheminer au salut (1). » Saint Thomas traduisait la même pensée en une formule concise, lorsqu'il écrivait : « C'est surtout dans la Passion que le sacerdoce et la royauté du Christ ont reçu leur achèvement (2). »

Extension de la royauté spirituelle à l'ordre temporel.

Le Christ, nous l'avons dit, est venu en ce monde pour sauver les hommes, et cette mission de salut, appuyée sur sa grâce capitale et plus radicalement encore sur sa grâce d'union, suffit à lui conférer tout pouvoir de gouvernement dans l'ordre spirituel. Mais le surnaturel en lequel nous nous trouvons engagés de par l'ordination divine, ne supprime pas pour autant notre nature, ni les nécessités qu'elle nous impose dans le domaine des choses temporelles. Elevés à la vie de la grâce, nous n'en devons pas moins poursuivre notre fin humaine, et l'organisation sociale qu'exige cette poursuite demeure requise. Elle se trouve seulement subordonnée à notre fin divine, de telle sorte que, loin d'en entraver l'obtention, elle puisse indirectement y contribuer. Car il reste que c'est à partir des conditions naturelles d'existence qui nous sont faites, à travers les humbles réalités de la vie quotidienne, que nous sommes appelés à

(1) *Epître aux Hébreux*, ch. II, v. 5-10.
(2) *Somme Théologique*, 3ª, q. 35, art. 7, sol. 1.

faire notre salut. La grâce vient seulement donner à notre activité une orientation nouvelle, en l'inclinant vers le Dieu de la révélation connu et aimé en lui-même. L'ordre temporel, avec ses chefs chargés de l'entretenir, subsiste donc à côté de l'ordre spirituel et de sa hiérarchie. L'autorité, dans l'un et l'autre cas, s'exerce en des domaines propres.

Mais puisqu'il y a subordination du temporel au spirituel, puisque la fin dernière de l'homme, qui domine toutes les autres, est proprement surnaturelle, il faut bien en rigueur reconnaître au chef de l'ordre de la grâce un droit d'intervention dans l'ordre proprement humain, droit qui sera défini par la nécessité ou l'utilité du développement et du maintien de la vie divine dans les âmes. La royauté spirituelle du Christ comporte donc ce pouvoir d'intervention dans les affaires humaines : et de fait nous voyons, dans l'Evangile, le Christ en faire usage, quand, par exemple, il chasse les vendeurs du Temple et revendique, sur la liberté commerciale de l'homme, les droits de Dieu à être honoré comme il convient.

Il n'est pas sans intérêt de remarquer que ce pouvoir d'intervention dans l'ordre temporel ne confère pas au Christ une nouvelle dignité royale, mais fait partie de sa royauté spirituelle. Il ne s'agit pas, en effet, ici de commander et de légiférer en vue de conduire la société humaine à son bien commun naturel : cela relève du pouvoir temporel proprement dit. Il s'agit de s'opposer à tout ce qui peut entraver le progrès de la vie surnaturelle et de l'ordre social qu'elle comporte, et d'obtenir des rois et des chefs de l'ordre civil la liberté pour cela nécessaire. Ce pouvoir ne fait qu'un avec la royauté spirituelle,

car il est à son service et pour ainsi dire son instrument. « *Ubi est unum propter alterum*, écrit saint Thomas citant Aristote, *ibi tantum unum esse videtur* (1). » Aussi n'est-ce pas sans raison que les anciens théologiens qualifiaient ce pouvoir d'instrumental : « Le Christ-Homme, écrit Bannez, avait un pouvoir instrumental de maîtrise universelle sur toutes les choses temporelles (2). »

Notons encore que ce droit d'intervention, relevant de la royauté spirituelle du Christ, se rattache, comme elle, à sa grâce capitale. C'est là une conséquence évidente qui tient au caractère indirect et instrumental de ce pouvoir. Ajoutons enfin que si ce même pouvoir se trouve limité à ce qui a rapport plus ou moins prochain avec le bien divin des âmes et de l'ensemble du corps mystique, il n'est pas par ailleurs de domaine auquel, sous ce point de vue, il ne puisse s'étendre. L'ordre civil ne lui est pas seulement soumis, mais encore la nature matérielle : et c'est pourquoi le Christ pouvait, par ses miracles, intervenir dans ce domaine, en vue de favoriser l'expansion de son œuvre. Sans doute, dans le miracle, l'humanité de Jésus était pur instrument de Dieu, mais il appartenait au Christ, comme chef du corps mystique, de décider du mode de cette intervention miraculeuse et de juger lui-même lorsque son heure serait venue.

Aussi bien pouvons-nous reconnaître que le Christ apportait et apporte encore un véritable concours ordinaire au déroulement des desseins providentiels

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 18, art. 2, sol. 3.
(2) Bannez, *Commentaire sur la Somme Théologique*, 2ª 2ªe, q. 62, *de Dominio Christi*.

de Dieu. S'il est vrai que le gouvernement divin associe les créatures à la réalisation de ses œuvres, quoi de plus normal que le Christ y ait une part principale ? Nous verrons que la royauté temporelle du Christ comporte ce privilège, mais du seul point de vue de la royauté spirituelle, et en vue de favoriser son exercice, il n'apparaît pas déraisonnable de soutenir que le Christ peut intervenir dans les événements de ce monde, non seulement d'une manière extraordinaire et miraculeuse, mais encore sous un mode ordinaire, comme par exemple par l'obtention et la distribution des grâces temporelles dont son corps mystique peut avoir besoin.

Résumons les différentes étapes de cette étude sur la royauté du Christ : l'union hypostatique confère au Christ, en son humanité, une prééminence absolue sur toutes les créatures, et tout aussi bien sur celles qui ont reçu le don de la vie surnaturelle. Cette prééminence ne devient pourtant une royauté effective que du fait de la plénitude de grâce accordée à Jésus, plénitude appelée d'ailleurs par l'union hypostatique. Quant à l'exercice même de cette royauté, il se trouve déterminé par l'intention divine qui, de toute éternité, a ordonné l'Incarnation à la Rédemption du monde. C'est en sauvant les âmes du péché et en les ramenant à Dieu que le Christ exerce sa royauté spirituelle : de là, le caractère conquérant de cette royauté ; de là aussi son intime union avec cette autre prérogative de Jésus, qu'est son sacerdoce ; de là, enfin, son extension à tout le domaine temporel, dans la mesure où celui-ci se trouve intéressé à procurer le salut des âmes et le progrès de leur société spirituelle.

La Royauté temporelle du Christ.

L'accord est unanime entre les théologiens pour reconnaître au Christ la souveraineté dans l'ordre spirituel : mais le problème est tout différent et à donné lieu, au cours des siècles, à des solutions diverses lorsqu'on se demande si le Christ est roi, même dans l'ordre temporel. Il ne s'agit pas seulement, en effet, de concéder au Christ un pouvoir d'intervention dans cet ordre, au nom des intérêts supérieurs de son corps mystique. La royauté temporelle suppose que celui qui en est investi poursuit une fin de même nature, et qu'il a en vue directement le bien commun naturel de la société qui lui est confiée, le bonheur naturel de son peuple.

Sans doute l'on ne saurait songer à donner au Christ le gouvernement particulier de tel ou tel peuple. Nous savons que sa royauté est universelle : les rois et les princes de la terre n'ont donc pas de ce fait à craindre de se trouver dépossédés de leur autorité. Mais le Christ n'est-il pas leur souverain à tous et leur juge ? N'a-t-il pas le droit de les régir universellement, de leur dicter ses lois, de les récompenser ou punir selon qu'ils font un bon ou un mauvais usage de leur pouvoir ? L'Ecriture nous invite, semble-t-il, à considérer ainsi le Christ, puisqu'elle l'appelle « le prince des rois de la terre (1) », « le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs (2) ».

Nous pouvons même aller plus loin, et puisque tout pouvoir lui a été donné au ciel et sur la terre (3),

(1) *Apocal.*, ch. I, v. 5.
(2) *Ibid.*, ch. XIX, v. 16.
(3) *Evangile selon saint Matth.*, ch. XXVIII, v. 18.

puisque Dieu lui a donné « l'empire sur les œuvres de ses mains » et « a tout mis sous ses pieds (1) », nous demander si le Christ ne possède pas un droit de propriété sur toutes choses, en sorte qu'il puisse en user comme il l'entend pour les faire servir à ses fins universelles.

Universalité de la royauté temporelle.

L'enseignement de l'Eglise, tel qu'il nous est livré par l'Encyclique *Quas primas*, fournit à ces deux questions une réponse décisive. Le Souverain Pontife Pie XI, en effet, après y avoir déclaré que la Royauté spirituelle constitue pour le Christ une prérogative d'importance majeure, ajoute aussitôt : « D'autre part ce serait une erreur grossière de refuser au Christ-Homme la souveraineté sur les choses temporelles quelles qu'elles soient : il tient du Père sur les créatures un droit absolu, lui permettant de disposer de toutes à son gré (2). » C'est donc bien du droit le plus absolu qu'il s'agit ici, et ce droit donne au Christ l'empire et le gouvernement de toutes les affaires civiles ; il s'étend même à toutes les choses créées, car toutes choses ont été mises à sa libre disposition.

Pourtant, continue l'Encyclique, le Christ, malgré le droit qu'il en avait, s'est abstenu, au cours de sa vie terrestre, d'intervenir dans les affaires des gouvernements de la terre ; méprisant la possession

(1) *Psaume* 8, v. 7 ; passage appliqué au Christ par l'*Epître aux Hébreux*, ch. II, v. 8 et suivants.
(2) Encyclique, *loc. cit.*, p. 265.

et le souci des biens de ce monde, il en a laissé et il en laisse encore aujourd'hui la jouissance à leurs possesseurs : « Néanmoins tant qu'il vécut sur terre, il s'est totalement abstenu d'exercer cette domination terrestre ; il a dédaigné la possession et l'administration des choses humaines, abandonnant ce soin à leurs possesseurs. Pensée exprimée avec tant de charme dans la liturgie : Il ne ravit point les diadèmes éphémères, celui qui distribue les couronnes du ciel éternel (1). »

L'on se plaît à retrouver cette doctrine officielle de l'Eglise déjà exprimée par saint Thomas dans son enseignement théologique. Au premier abord, il est vrai, quelques textes du saint Docteur pourraient donner le change. C'est ainsi qu'il écrit dans le commentaire sur l'*Epître aux Hébreux* (2), à propos du règne du Christ : « Ce règne n'est pas ordonné aux choses temporelles, mais aux éternelles. *Mon royaume n'est pas de ce monde* : il règne, en effet, dans le but de conduire les hommes à la vie éternelle. » De même dans le *Commentaire sur saint Jean* (3) : « Le Christ règne sur les fidèles, et il est venu en ce monde pour assembler les fidèles et se constituer un royaume. » Mais ces textes, pour être interprétés, doivent être confrontés avec l'enseignement de la *Somme Théologique*. Or, dans la *Somme*, il apparaît avec certitude que le Christ possède le droit absolu de gouvernement temporel sur toutes choses, mais qu'il s'est abstenu de l'exercer, en raison de sa mission universelle de salut : « Si nous considérons le Christ

(1) Encyclique, *loc cit.*, p. 265.
(2) Ch. I, leçon 4.
(3) Ch. XVIII, leçon 6

dans sa nature humaine, il est manifeste que toutes les choses humaines sont soumises à son jugement (1). » « Le pouvoir judiciaire est une conséquence de la dignité royale. Mais le Christ, bien qu'il ait été établi roi par Dieu, ne voulut pas, tant qu'il vécut sur la terre, administrer temporellement son royaume terrestre (2). » Et saint Thomas note aussitôt qu'il faut entendre en ce sens d'abstention d'exercice le texte de l'Ecriture : « Mon royaume n'est pas de ce monde » ; donc aussi, semble-t-il, les passages de ses commentaires relatifs à ce texte, ou d'autres semblables.

Dans la pensée du Docteur Angélique d'ailleurs, le pouvoir de gouvernement du Christ s'étend à toutes les créatures : « Au Christ, toutes choses sont soumises, étant donné le pouvoir qu'il a reçu de son Père sur toutes choses. Néanmoins toutes choses ne lui sont pas encore soumises, en ce qui regarde l'exercice de ce pouvoir (3). » « Le Christ possède le pouvoir judiciaire non seulement sur les Anges, mais aussi en ce qui concerne l'administration de toute créature... L'on doit dire que toutes choses sont régies par l'âme du Christ, laquelle est au-dessus de toute créature (4). » Et à qui objecterait que c'est là donner au Christ-homme un pouvoir providentiel égal à celui de Dieu même, saint Thomas répond : « Pour autant Dieu n'a pas établi un autre que lui sur la terre, car le Seigneur Jésus-Christ, Dieu et homme, est un seul et même être (5). »

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 59, art. 4.
(2) *Ibid.*, sol. 1
(3) *Ibid.*, sol. 2.
(4) *Ibid.*, art. 6, sol. 3.
(5) *Ibid.*

Ces grandes lignes de la royauté temporelle établies, il va nous être facile de les légitimer théologiquement et de les intégrer dans notre étude du Sacerdoce du Christ.

La royauté temporelle et l'union hypostatique.

Comme on peut déjà le supposer, et conformément d'ailleurs à l'enseignement de l'Encyclique *Quas primas*, c'est encore à l'union hypostatique qu'il nous faut faire appel pour établir le fondement dernier de la royauté temporelle du Christ : « Car, au seul titre de l'union hypostatique, le Christ a pouvoir sur toutes les créatures (1). »

Cajetan, commentant l'article premier de la Troisième Partie de la *Somme*, remarque, en effet, non sans raison, que, dans l'Incarnation, c'est en quelque sorte l'univers entier qui, par l'humaine nature du Christ, se trouve uni à Dieu de la façon la plus haute et la plus intime. Car l'homme est comme le résumé de toute la création : il unit en lui et la nature matérielle, et la nature organique, et la nature spirituelle En lui par conséquent, c'est pour ainsi dire le monde entier que Dieu assume, le monde des esprits et le monde des corps : « Il s'unit la nature créée, dira saint Augustin souvent cité par saint Thomas, de façon à ne former qu'une seule personne de ces trois réalités : le Verbe, l'âme et la chair (2). »

Dès lors, le Christ, par l'union hypostatique, se trouve élevé, dans sa nature humaine, au-dessus de

(1) Encyclique, *loc. cit.*, p. 264.
(2) *Somme Théologique*, 3ª, q 1, art. 1.

toutes les créatures : il est le point culminant de l'univers vers lequel tous les êtres convergent. C'est encore, en effet, une doctrine constamment rappelée par saint Thomas, que l'imparfait est pour le parfait, et que les êtres inférieurs, au service des êtres supérieurs, achèvent en eux et par eux leur retour à Dieu, fin suprême de toutes choses. En raison même de cet ordre et de cette hiérarchie des êtres, l'on conçoit qu'il appartienne aux plus parfaits de régir et de gouverner les moins parfaits. Et si le Christ, par son union hypostatique, est au sommet des êtres, il lui revient de droit de les régir et de les conduire à leur fin. C'est le raisonnement même du Docteur Angélique : « Si, en effet, comme le dit saint Augustin, les êtres inférieurs sont régis par Dieu par le moyen des êtres supérieurs, l'on doit dire que toutes choses sont régies par l'âme du Christ, laquelle est au-dessus de toute créature (1). »

Nous n'avons donc aucune difficulté à reconnaître que le Christ se trouve, en vertu même de son union hypostatique, constitué dans sa nature humaine roi de tout l'univers et de tout l'ordre temporel, comme il l'est aussi de l'ordre spirituel.

La royauté temporelle du Christ et sa science naturelle infuse.

Mais nous disions, à propos de la royauté spirituelle du Christ, que celle-ci, tout en s'enracinant dans la grâce d'union comme en son principe premier,

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 59, art. 6, sol. 3.

a besoin pourtant, pour s'exercer, de s'appuyer sur un principe d'opération plus immédiat qui est la grâce capitale. Le Chef, ayant pour fonction de conduire ses subordonnés à leur fin, doit lui-même posséder en son intelligence cette fin, en être la représentation vivante, car ses ordres ne seront véritablement tels qu'à la condition d'être le rayonnement et l'expression pratique de la fin poursuivie. C'est pourquoi, devant mener ses fidèles à la béatitude éternelle, il serait souverainement inconvenant que le Christ ne la possédât pas déjà lui-même en plénitude.

Une question semblable se présente à nos esprits, lorsque nous traitons du gouvernement temporel du Christ. L'union hypostatique, en effet, si elle élève la nature humaine à l'union personnelle divine, ne change pas cependant l'essence de cette nature. L'acte divin d'assomption laisse l'humanité de Jésus à ses facultés et à ses puissances proprement humaines. Or, de soi, une nature humaine, laissée ainsi à ses propres forces, fût-elle hypostasiée en une personne divine, n'est pas apte à exercer un gouvernement temporel universel. Il lui faudrait pour cela connaître toutes choses, leurs fins propres et leur fin commune, et le rapport de cette fin commune et temporelle du monde à la fin proprement surnaturelle à laquelle tout le reste en dernière analyse s'ordonne. Et puis, l'univers enferme en lui non seulement les natures matérielles, mais aussi les natures purement spirituelles. Une intelligence humaine, proportionnée aux premières, se trouve impuissante de soi à atteindre les secondes.

En conséquence, pour que le Christ possède le

pouvoir prochain et immédiat de régir universellement le monde, il lui faut une science beaucoup plus étendue que celle qu'il pourrait acquérir par le simple travail de son intelligence, une science que Dieu seul peut lui communiquer, à l'instar de la science angélique, mais dépassant en étendue et en perfection la connaissance de l'ange le plus parfait, car cet ange lui-même doit être soumis au Christ et régi par lui. Le Christ possède-t-il cette science infuse parfaite ? Oui, certes, et nous savons qu'elle lui convient déjà indépendamment même du rôle qu'il peut être appelé à jouer dans le gouvernement du monde. L'humanité du Christ, en effet, unie personnellement au Verbe, a droit à une perfection qui la rende digne de celui qui l'assume. Et saint Thomas nous avertit qu'on ne saurait refuser au Christ la science totale, sans laisser son intelligence à l'état de puissance passive, privée de l'acte en lequel elle trouve son achèvement. En tout état de cause par conséquent, le Christ possède tous les pouvoirs, ou, si l'on veut, tous les principes et toutes les formes d'activité qui lui permettront d'exercer un gouvernement temporel universel. Il est, par rapport à ce gouvernement, en acte premier.

A ce simple point de vue, l'on ne voit pas pourquoi l'on s'obstinerait à prétendre, avec un certain nombre de théologiens anciens, que le pouvoir royal temporel ne convient pas au Christ. Il faudrait, pour légitimer une telle opinion, refuser au Christ certaines perfections, certaines prérogatives qui lui appartiennent de droit, qui sont une conséquence logique, d'ordre moral, il est vrai, mais rigoureuse, de son union hypostatique. Ce serait détruire toute l'harmonie

du traité de l'Incarnation. A vrai dire, la difficulté ne semble pas résider en ce point précis. Elle tient bien plutôt en ceci que la dignité et les pouvoirs que le Christ possède en son humaine nature ne peuvent devenir véritablement et formellement royaux que par l'intention divine qui les ordonne au gouvernement temporel du monde. Et toute la question consiste à se demander si, dans le fait, cette intention divine existe, si Dieu, par son décret divin touchant l'Incarnation, a député son Fils à ce gouvernement. Il ne le paraît pas, si l'on admet que le seul motif déterminant de l'Incarnation soit la Rédemption du genre humain par les souffrances, les humiliations et la mort du Verbe incarné. Et sans doute est-ce en songeant à cette incompatibilité de la fonction rédemptrice avec la prérogative royale d'ordre temporel, qu'un Billuart, un Bannez, un Bellarmin et d'autres encore se sont refusés à reconnaître au Christ le droit de gouvernement des peuples et de régence du monde entier (1).

Pourtant il suffira de se rappeler ce que nous avons dit de la nature du décret porté par Dieu au sujet du Verbe incarné, pour comprendre que la véritable solution du problème posé par la royauté temporelle du Christ est celle suggérée par saint Thomas et approuvée par l'Encyclique *Quas primas*.

(1) On trouvera exposées les différentes opinions des théologiens à ce sujet dans l'excellent article du P. Lavaud, O. P., *La-Royauté temporelle de Jésus-Christ sur l'univers*, dans *Vie spir.*, mars 1926, p. 117 et suiv. — Voir aussi les études du P. Hugon dans la *Revue Thomiste*, juillet 1925, p. 304, et du P. Garrigou-Lagrange dans la *Vie Spirituelle* octobre 1925, p. 3 et suiv.

La royauté temporelle et le motif de l'Incarnation.

Dieu veut l'Incarnation pour un motif qui, sans cesser de concourir à l'obtention des fins suprêmes, sa propre gloire et celle de son Fils, les réalise cependant suivant un plan et selon des modalités conformes à la nature de ce motif même. Dieu veut que le Verbe s'incarne pour le salut du monde : mais il sait parfaitement que l'Incarnation entraîne avec elle des conséquences inévitables, et que l'une d'elles consiste précisément à conférer au Christ un droit de royauté universelle sur les anges et sur les hommes. Dieu ne peut donc se refuser à donner au Verbe incarné le titre et la dignité de roi qui lui convient, et de par l'intention divine, comme aussi bien en vertu de ses perfections intrinsèques, le Christ sera véritablement et formellement roi. Mais puisque la fin prochaine et déterminante de l'Incarnation, c'est la rédemption des hommes, cette fin, voulue de Dieu comme un motif formel, va commander en quelque sorte tout le mode de réalisation et d'exercice des autres propriétés de ce mystère.

Dans le décret divin, le Verbe incarné doit premièrement sauver le monde par sa vie humiliée et souffrante, par sa passion et sa mort ; avant tout, il est prêtre et grand-prêtre de l'humanité. Nous avons vu déjà précédemment tout ce qu'il fallait en conclure au sujet de l'exercice de la royauté spirituelle. Il nous faut maintenant tirer de ce même principe les conclusions qui s'imposent par rapport à la royauté temporelle. Or il apparaît vite que les conditions, établies par Dieu, du rachat du monde viennent

pour le Christ contrarier singulièrement l'exercice normal et ordinaire de son pouvoir temporel ici-bas. Comment, en effet, le Christ eût-il pu sauver le genre humain par l'abaissement, la persécution et la mort de la Croix s'il avait fait usage de son autorité et de sa puissance sans limites sur les rois de la terre ? Ayant conscience de sa mission proprement rédemptrice et sacerdotale, il savait la volonté de Dieu sur lui, et consentait pleinement à s'y soumettre. C'est pourquoi, parce qu'il devait vivre humble, pauvre et souffrant, il se refusait à exercer sur les hommes une autorité temporelle quelconque. « Bien qu'il fut roi, établi par Dieu, néanmoins, tant qu'il vécut sur la terre, il ne voulut pas administrer temporellement son royaume terrestre... De même il ne voulut pas non plus exercer son pouvoir judiciaire sur les choses temporelles, lui qui était venu pour porter les hommes vers les choses divines (1). » Le Christ n'a pas régné sur les royaumes de la terre : il s'est dérobé volontairement à la foule qui voulait le proclamer roi ; il a refusé de se faire l'arbitre d'une question d'héritage. A peine de-ci de-là dans l'Evangile est-il possible de découvrir quelque manifestation de son pouvoir sur les anges et sur les êtres de la nature : comme dans l'épisode des démons admis à prendre possession d'un troupeau de porcs. Encore, le plus souvent, l'exercice d'un tel pouvoir est-il ordonné au bien commun de l'ordre spirituel.

Aussi bien ce non-exercice de sa royauté temporelle sur les hommes se poursuit pour le Christ, même après sa mort et toujours pour la même raison :

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 5ª, art. 4, sol. 1.

« De même qu'il méprisa jadis la possession et le gouvernement des choses temporelles, de même il les permit alors et les permet encore aujourd'hui à leurs possesseurs (1). » L'Eglise, chargée de continuer ici-bas son œuvre rédemptrice, n'a pas reçu de son chef le pouvoir de régir temporellement les hommes : sa royauté, nous le verrons, est purement spirituelle ; sa mission, comme celle du Maître, est une mission de lumière et de grâce surnaturelles, en même temps que de souffrance et de lutte (2). C'est aux rois de la terre qu'il appartient de légiférer dans l'ordre temporel, de sanctionner ces lois et de juger leurs sujets. Le Christ se réserve seulement au dernier jour de porter le jugement suprême sur leur administration civile et temporelle, comme sur leur soumission à l'ordre surnaturel, et d'affirmer une fois pour toutes à leur propos son droit sans limites.

Mais pour autant, — et il est bon d'en faire la remarque avec l'Encyclique, — les princes de la terre n'en sont pas moins tenus de reconnaître et de proclamer la primauté temporelle du Christ-Roi. Il y a là pour eux un devoir d'autant plus strict que le Christ leur laisse plus d'autonomie dans l'exercice de leur puissance. N'ont-ils pas d'ailleurs à puiser près de leur Chef suprême l'exemple des vertus et l'amour des grandes lois divines qui doivent diriger leur conduite ? Appuyant leur autorité passagère à celle du Christ éternel, ils l'affermissent et lui communiquent un reflet de la divine puissance. Enfin, si le Christ ne gouverne pas effectivement les royaumes de ce monde, son influence invisible

(1) Encyclique, *loc. cit*, p. 265.
2) Voir 2e partie, ch. III.

ne cesse de s'exercer universellement même dans l'ordre temporel. N'est-il pas au ciel le roi des Anges qui sont à son service pour exécuter ses ordres ici-bas ? N'a-t-il pas reçu le gouvernement providentiel de toute la nature créée ? « Toutes choses sont régies par l'âme du Christ, qui est au-dessus de toute créature (1). » Dès lors, il lui revient en propre de transmettre aux rois qui reconnaissent sa suprématie les lumières, les grâces, les bienfaits d'ordre temporel dont ils ont besoin dans l'exercice de leur gouvernement, de bénir les peuples soumis à leur autorité et de faire régner la paix, sa paix à lui, sur la terre. *Pax Christi in regno Christi.*

Au terme de cette étude apparaît l'harmonieuse unité établie par l'intention divine en l'humaine nature du Christ. Le Christ est Dieu, et cette vérité de foi établit le mystère de son être ; elle le constitue dans son humanité au sommet de toutes les créatures et roi de l'univers. Mais le Christ est sauveur, et sa fonction salvatrice fait avant tout de lui le prêtre souverain, chargé d'offrir à Dieu, en oblation parfaite, l'humanité entière. C'est à ce sacerdoce que s'ordonne sa royauté spirituelle, car le Christ ne régit les hommes que pour les conduire à Dieu. Et cette royauté sacerdotale commande à son tour la royauté temporelle et son exercice : l'homme ne jouissant ici-bas des biens naturels que pour monter à une vie plus haute que Dieu lui destine. De toute manière le Christ est la clef de voûte du monde : Dieu l'a choisi pour « rassembler toutes choses en lui, comme en un chef unique, ce qui est au ciel et

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 59, art. 6, sol. 3.

ce qui est sur la terre (1) », et pour qu'en lui et par lui toutes choses ainsi rassemblées fassent retour au Créateur et Maître de l'univers. « Et quand tout se trouvera soumis, alors le Fils lui-même sera soumis à Celui qui lui a tout soumis, pour que Dieu soit tout en tous (2). »

(1) *Epître aux Ephésiens*, ch. I, v. 10.
(2) *Première Epître aux Corinthiens*, ch. XV, v 28.

CHAPITRE VI

L'ACTIVITÉ SACERDOTALE DU CHRIST

Le sacrifice, centre de l'activité sacerdotale du Christ.

Les études des chapitres précédents nous ont amenés à considérer la destinée sacerdotale du Christ en fonction de trois grandes réalités qui la commandent et l'expliquent : le motif divin de l'Incarnation, l'union hypostatique, la grâce capitale. L'intention divine assigne à l'Incarnation, comme fin prochaine et immédiate, la Rédemption en laquelle le Christ accomplit sa mission de grand-prêtre de l'humanité. L'union hypostatique consacre substantiellement le Christ et le fait prêtre par toutes les fibres de son être humain. La grâce enfin parfait son sacerdoce en lui donnant de pouvoir s'exercer sur le monde avec toute l'efficacité requise. Il nous reste maintenant à voir comment, au cours de sa vie terrestre, le Christ a effectivement rempli les fonctions de prêtre de Dieu, et quelle place en particulier il convient d'assigner, dans son œuvre sacerdotale, à sa Passion et à sa mort.

« Tout grand-prêtre, lisons-nous dans l'*Epître aux Hébreux* (1), a pour office d'offrir des oblations et des sacrifices. » Et saint Thomas écrit de même :

(1) Ch. VIII, v. 3.

« L'office principal du prêtre est d'offrir le sacrifice. » Ces textes orientent notre recherche. Voulant parler de l'activité sacerdotale du Christ, c'est, à vrai dire, à l'étude de son activité sacrificielle qu'il faudra consacrer nos efforts. Certes nous n'ignorons pas qu'on peut étendre davantage l'activité du Christ, comme prêtre : l'enseignement de la vérité est bien, lui aussi, de quelque manière une fonction sacerdotale, quoique, sous un certain rapport, on puisse le rattacher à cette autre prérogative du Christ qu'est la royauté. La communication effective de la grâce et des dons de Dieu fait également partie du sacerdoce, et s'y rattache essentiellement. Pourtant ce ne sont là, à proprement parler, que les préliminaires ou les conséquences de l'activité sacrificielle : si le Christ est venu révéler la vérité au monde, n'est-ce pas pour nous permettre de participer dignement à son sacrifice, d'en recueillir les fruits et pour nous offrir avec lui en hommage à la souveraine Majesté ? Si le Christ nous sanctifie, n'est-ce pas que, par son sacrifice, il s'est acquis le droit de restaurer en nous la vie divine et de nous conduire à l'éternelle union avec Dieu ? De toutes manières par conséquent, le sacrifice est au centre de son activité sacerdotale et nous ne saurions expliquer, autrement que par lui, cette activité.

Doctrine de foi.

Aussi bien est-il de foi que le Christ, sur cette terre, s'est offert à Dieu en hostie d'agréable odeur. De plus, sous ce rapport, sa Passion et sa mort

tiennent, parmi tous les événements de son existence ici-bas, une place prépondérante. L'Eglise, à la lumière de l'Ecriture et de la Tradition, a toujours considéré le Calvaire comme un véritable sacrifice par lequel le Christ sauve le monde et nous réconcilie avec Dieu. Déjà, dans l'Ancien Testament, les prophètes annonçaient un Messie souffrant et s'immolant à Dieu dans la mort pour le rachat de son peuple : « Il s'est livré volontairement à la souffrance, chantait Isaïe..., il a livré son âme à la mort et il a été mis au nombre des malfaiteurs ; il a porté lui-même la faute de beaucoup, et il intercédera pour les pécheurs (1). » Toute l'*Epître aux Hébreux* n'est qu'un long exposé doctrinal du salut que nous apporte le Christ-prêtre par son sang versé sur la Croix : « Le Christ, lorsqu'il parut comme grand-prêtre des biens à venir..., c'est avec son propre sang et non point avec celui des boucs et des veaux qu'il pénétra une fois pour toutes dans le sanctuaire, ayant obtenu une rédemption éternelle... Et c'est ainsi qu'il est médiateur d'une nouvelle alliance afin que, sa mort ayant eu lieu pour la rédemption des transgressions commises sous le régime de la première alliance, ceux qui ont été appelés reçoivent l'héritage éternel promis (2). » Saint Paul écrira encore aux Ephésiens : « Le Christ nous a aimés et s'est livré lui-même à Dieu pour nous en offrande et en sacrifice d'agréable odeur (3). » Et saint Jean dans sa *Première Epître* (4) : « Il est lui-même une victime de propitiation pour

(1) *Isaïe*, ch. LIII, v. 7 et 12.
(2) *Epître aux Hébreux*, ch. IX, v. 11, 12, 15.
(3) Ch. V, v. 2.
(4) Ch. V, v. 7.

nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier. »

La Tradition est tellement unanime sur ce point que le Concile de Trente n'a pas jugé à propos d'en donner une définition dogmatique spéciale. Mais dans son exposé sur le sacrifice eucharistique, et dans les canons qui le suivent, il parle à maintes reprises du « très saint sacrifice du Christ accompli sur la Croix (1) ». L'on se rend compte, d'ailleurs, que l'enseignement du Concile sur le sacrifice de la Messe n'aurait aucun sens s'il n'était admis que le Christ s'est véritablement et réellement immolé à son Père sur la Croix.

La Passion du Sauveur tient donc, pour le croyant, une place tout à fait à part dans l'activité sacerdotale du Christ. L'insistance des Livres saints à ce sujet est telle que l'on peut même en venir à se demander jusqu'à quel point les autres circonstances de la vie du Christ appartiennent à sa mission de prêtre. Il semble pourtant à première vue difficile de les en exclure : le Christ, en effet, n'a-t-il pas dès le premier instant satisfait et mérité pour nous ? Ne s'est-il pas, dès le sein de sa mère, offert à Dieu en victime pour le salut du monde ? Et serait-il exagéré de dire que la bienheureuse Vierge fut l'autel de son premier sacrifice ? « En entrant dans le monde, le Christ dit : Tu n'as voulu ni sacrifice, ni offrande, et tu m'as formé un corps. Tu n'as agréé ni holocaustes, ni sacrifices pour les péchés. Alors j'ai dit : « Me voici venu, ô Dieu, pour faire ta volonté (2). » Il y a là de toute évidence un problème que nous ne

(1) Sess. 22, can. 4.
(2) *Epître aux Hébreux*, ch. X, v. 5-6.

pourrons manquer d'envisager et qu'il nous faudra résoudre. Pour l'instant cependant, puisque la foi nous y invite, c'est vers le Calvaire qu'il faut tourner nos regards : il est l'acte suprême qui consomme l'activité sacerdotale du Christ ici-bas. Nous verrons mieux ensuite comment tous les autres actes de la vie de Jésus s'y ordonnent.

La transcendance du sacrifice du Christ.

On ne peut parler de sacrifice sans posséder au moins quelque idée de sa nature et du rôle qu'il est appelé à jouer dans la vie religieuse de l'humanité. Une brève enquête s'impose donc à nous dès l'abord. Mais, en cette recherche, il importe d'éviter un écueil : assez souvent, pour rendre manifeste le caractère sacrificiel du Calvaire, nombre d'auteurs s'attachent à discerner dans la Passion et la mort du Christ les principaux éléments des sacrifices cultuels antérieurs, et spécialement des sacrifices de l'Ancienne Loi. Une telle méthode est légitime certes, mais présente un danger. Elle risque de faire oublier que l'immolation de la Croix est d'un ordre à part ; qu'elle est le grand et l'unique sacrifice institué et voulu par Dieu pour le rachat de l'humanité, et que, pour cette raison, elle se présente sous un mode très spécial et entourée de circonstances qui lui sont propres. Le Calvaire est le sacrifice d'un Homme-Dieu, à la fois prêtre et victime, et, bien loin d'avoir à emprunter aux autres sacrifices leurs modalités, c'est lui, au contraire, qui les commande et qui leur donne quelque valeur. Les sacrifices de l'Ancienne Loi n'étaient que l'image du sacrifice

de la Croix : or l'image ne saurait être la mesure de la réalité : elle se trouve bien plutôt en sa dépendance ; et, comme un effet lointain qui révèle sa cause, elle peut nous aider à comprendre la réalité, elle ne saurait vraiment la définir. C'est par la foi que nous sommes parvenus à la connaissance du sacrifice du Christ, et non par la comparaison qui peut s'établir entre la Passion du Fils de Dieu et la mise à mort des victimes des cultes antérieurs. Dès lors ceux-ci pourront nous éclairer dans l'intelligence du mystère : ils ne sauraient l'étreindre et l'enfermer en leurs rites inférieurs.

Nous nous retrouvons ici en présence du cas commun à toutes les vérités de la Révélation chrétienne : dans le travail d'élaboration par lequel nous essayons de les saisir, les concepts rationnels, fournis par l'expérience, sont utiles et nécessaires : mais l'on aurait tort de les appliquer univoquement aux choses de la foi. Le recours à l'analogie s'impose, avec le souci constant de sauvegarder la transcendance du mystère. Agir autrement serait s'exposer à de douloureuses déconvenues, et réduire aux limites de l'humain, par une sorte de matérialisme, ce qui est proprement divin. La mort du Christ sur la Croix est un sacrifice certes, mais à sa manière qui est divine et qu'aucune conception simplement humaine n'arrivera jamais à pénétrer à fond. Nous y retrouverons sans doute les grandes lignes communes à tout sacrifice, mais transposées dans un ordre supérieur qui nécessairement nous dépasse. C'est seulement à la lumière de ces principes que nous pouvons éviter, en utilisant les concepts de notre expérience, de minimiser la réalité surnaturelle.

Notion générale du sacrifice.

Le sacrifice a pour origine l'état de sujétion et de dépendance dans lequel l'homme, du fait de ses impuissances, a conscience de se trouver par rapport à Dieu (1). Si l'homme, en effet, est un être dépendant, soumis par nature à une puissance supérieure qui le gouverne, le dirige et l'assiste dans ses besoins, il est dans l'ordre qu'il reconnaisse explicitement et à sa manière cette infériorité en rendant hommage à Dieu. Or, la manière humaine, c'est de se servir de signes sensibles pour traduire les sentiments de son âme. Il arrivera donc que l'homme offrira des choses sensibles et matérielles à Dieu pour exprimer l'entière soumission de son être. Ainsi agit-il d'ailleurs quand il veut faire honneur à un maître dont il est le serviteur ou à un prince dont il est le sujet : il prend de ses propres biens et les leur offre en signe de fidélité et d'attachement.

Toute la raison profonde du sacrifice se trouve donc pour l'homme dans ce sentiment primitif de dépendance par rapport à une puissance supérieure, et dans ce besoin instinctif de reconnaître par des actes extérieurs cette dépendance. Suivant les époques, les pays ou les races, les manières d'exprimer cette dépendance pourront varier ; les sentiments d'amour, d'intérêt ou de crainte viendront en enrichir la psychologie primitive ; les notions plus ou moins épurées sur la divinité lui donneront tantôt un sens plus spirituel, et tantôt plus grossier. Il

(1) Voir *Somme Théologique*, 2ª 2ªe, q. 85, art. 1

reste qu'il y aura toujours au fond de toute idée du sacrifice ce sentiment d'intime sujétion par rapport au Dieu que l'homme adore, et ce besoin de l'exprimer d'une façon sensible. Une étude historique de la conception du sacrifice chez les peuples les plus primitifs nous mènerait aux mêmes conclusions (1).

Mais par le fait même, à l'origine de tout sacrifice extérieur, il faut toujours placer un sacrifice plus intime et plus essentiel par lequel l'homme, prenant conscience de ce qu'est Dieu et de ce qu'il est lui-même, s'offre spontanément au Maître souverain de toutes choses, et fait retour à lui par tout l'élan de son être. Le sacrifice extérieur et visible n'a d'autre but que de signifier ce sacrifice intérieur et invisible de l'âme. Il est un signe, un sacrement. Aussi saint Thomas reprend-il souvent à son compte cette parole de saint Augustin : « Le sacrifice visible est le sacrement ou le signe sacré du sacrifice invisible (2). » « Le sacrifice offert au dehors signifie le sacrifice intérieur spirituel, par lequel l'âme s'offre elle-même à Dieu (3). »

Il n'y aura donc pas lieu de s'étonner de voir saint Thomas, à propos du sacrifice de la Croix, insister sur les sentiments d'obéissance et d'offrande volontaire avec lesquels le Christ s'immole. Le sacrifice n'a aucun sens s'il ne se réfère à un état d'âme ; et les gestes visibles par lesquels l'homme s'essaie à le produire au dehors n'ont de réelle valeur qu'à la condition de s'appuyer sur des sentiments d'humble

(1) Voir P. Schmidt, *Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien*, § IV et VII.
(2) *De civitate Dei*, lib. X, cap. 5.
(3) *Somme Théologique*, 2ª 2ªᵉ, q. 85, art. 2.

et totale dépendance envers Dieu. C'est pourquoi, comme le remarque encore le saint Docteur (1), ce n'est pas tant l'importance de l'offrande matérielle qui constitue la valeur du sacrifice que la signification qu'on attache à cette offrande. On peut rendre aux grands de la terre des hommages extérieurs, leur faire des dons qui dépassent en valeur matérielle l'offrande du sacrifice religieux. Mais ce qui donne à ce dernier son prix unique, c'est que l'homme entend en faire un hommage au Maître de l'univers, hommage de soumission absolue et sans réserve. Aussi, dans son sens strict, le sacrifice n'est-il dû qu'à Dieu seul, comme à l'unique principe de qui toutes les créatures dépendent et comme à leur unique fin.

L'acte intérieur par lequel l'âme s'offre elle-même à Dieu comme à son principe et à sa fin, est un acte de la vertu de religion. D'autre part toutes les manifestations de l'activité humaine, ordonnées à l'accomplissement de la volonté divine, peuvent traduire sensiblement cette oblation secrète de l'âme et mériter du coup le nom de sacrifice. Ainsi les actes vertueux, par lesquels l'homme librement se soumet à sa loi, peuvent être considérés comme un don de soi à Dieu, auteur de la nature et des lois qui la régissent. Pourtant, à proprement parler, ces actes ont une nature que détermine immédiatement leur objet : ils sont des actes de justice, de force, de tempérance, avant d'être des actes de sacrifice ; par voie de conséquence seulement, et parce que la religion les commande, ils expriment un véritable hommage à Dieu, auteur de la loi morale.

(1) *Somme Théologique, ibid.*, sol. 2.

Il y a donc lieu de concevoir, en dehors même de ces actes commandés par la loi morale, d'autres gestes extérieurs qui n'ont qu'un but, celui de symboliser l'hommage et l'adoration de l'âme, de traduire visiblement le sacrifice intérieur, d'en être le signe et le sacrement. Ces gestes ne sont pas autre chose que des actes de religion et de culte ; ils constituent le véritable sacrifice cultuel, centre de toute religion extérieure et visible. C'est sous ce dernier rapport seulement que nous envisageons ici le sacrifice.

Le sacrifice qui consiste à offrir à Dieu l'hommage de sa vie vertueuse est un sacrifice individuel. Au contraire le sacrifice dont nous parlons appartient au culte public que l'homme doit à Dieu, comme membre de la communauté humaine ou du groupe plus particulier dont il fait partie : famille, cité, tribu, nation. C'est au chef religieux du groupe, au prêtre par conséquent, qu'il appartient d'offrir de tels sacrifices au nom de tous ; c'est à lui qu'il revient de choisir la matière de l'oblation, et d'accomplir à son sujet les rites nécessaires pour constituer le sacrifice. Toutes les religions ont conçu de la même façon ce rôle du prêtre, et il n'y a pas lieu d'insister pour l'instant sur ce sujet.

Ce qui nous intéresse davantage, c'est de connaître quels sont les biens sensibles que l'homme offre à son Dieu, et à quelles conditions cette oblation mérite le nom de sacrifice. Il s'agit, avons-nous dit, pour l'homme de reconnaître le souverain domaine de Dieu sur toutes choses et sur lui-même. Les créatures inférieures ont été mises à la libre disposition de l'homme. Il pourra donc les utiliser en vue d'offrir à Dieu son sacrifice : plus elles seront proches de

lui d'ailleurs, nécessaires à sa vie et à sa conservation, plus aussi le don que l'homme en fera à Dieu manifestera ce sentiment de soumission, d'hommage et d'adoration qu'il lui faut exprimer. C'est pourquoi dans la plupart des sacrifices religieux, nous voyons l'homme offrir à Dieu une part des vivres nécessaires à sa subsistance, part minime, il est vrai, mais qui suffit à traduire la disposition de l'âme dont cette oblation est le signe.

Cependant de quelle manière se doit faire cette offrande si nous voulons qu'elle constitue un véritable sacrifice ? Saint Thomas se refuse à admettre que toute offrande soit nécessairement un sacrifice. Ce dernier sans doute est bien une offrande, mais d'un genre spécial. Dans le sacrifice, en effet, une certaine action est exercée sur la chose offerte, qui la rend sacrée et en fait la propriété de Dieu. Dans la simple offrande au contraire, une telle action n'existe pas. C'est donc cette action, ce rite propre au sacrifice, qu'il s'agit de déterminer. Pour le faire, il faut se rendre compte avant tout du but vers lequel tend le rite sacrificiel. D'après tout ce que nous avons dit, il est facile de voir que ce que l'homme cherche dans le sacrifice, c'est à opérer une sorte de « translation de la matière offerte au domaine de Dieu, et pour ainsi dire son passage en la jouissance effective de Dieu (1) ». Cette translation ne peut s'accomplir, de la part de l'homme, que si, d'une façon réelle, par une action positive, l'objet est détourné de son usage ordinaire pour être mis à l'entière disposition de Dieu. Il faut désormais que

(1) M. Lepin, *Revue pratique d'Apologétique*, 1921, p. 474.

l'objet n'appartienne plus en propre à l'homme, que celui-ci ne puisse plus s'en servir à sa guise et pour ses besoins ordinaires. C'est un véritable dessaisissement par lequel l'homme entend abandonner à Dieu quelque chose de lui-même, et traduire ainsi l'état de son âme entièrement livrée à son Créateur. Or, rien n'est plus capable de signifier et de réaliser ce dessaisissement qu'une certaine action destructrice exercée sur la chose offerte et qui la rend inutilisable. L'offrande d'un objet, rendu impropre à tout usage humain, afin de mieux marquer le vouloir de s'en dessaisir et de l'approprier à Dieu, telle est d'un mot la nature du sacrifice extérieur et cultuel. Le vin versé à terre en libation à la divinité, les fruits offerts en prémices, les animaux égorgés ou brûlés sur l'autel réalisent à leur manière cette conception première et essentielle du sacrifice.

Beaucoup de théologiens, préoccupés avant tout de se faire une notion précise du sacrifice qu'ils puissent ensuite appliquer sans difficulté à l'Eucharistie, se demandent jusqu'à quel point la destruction de la matière offerte est nécessaire au sacrifice, et s'il ne suffit pas d'une action quelconque exercée sur elle pour signifier son passage en la jouissance effective de Dieu. Nous n'avons pas ici à entrer dans leurs discussions. Disons seulement que, sans aucun doute, dans la réalité concrète, les gestes par lesquels l'homme s'essaie à traduire sa volonté de dessaisissement peuvent revêtir les formes les plus diverses, suivant la nature de l'objet offert. Il peut se trouver des cas où la destruction de l'objet se trouve réduite à une simple changement d'état : nous n'avons alors qu'une destruction au sens large, qui est plutôt une

mise hors de l'usage commun. L'essentiel néanmoins est que ce changement conserve sa valeur de signe, et qu'il soit par conséquent d'ordre sensible : à cette condition seulement, il pourra traduire les sentiments et la volonté de celui qui offre. C'est pourquoi, disons-le en passant, il semble difficile d'admettre, avec M. Lepin (1), qu'une simple bénédiction sur une matière donnée suffise à constituer un sacrifice : car la bénédiction n'opère qu'un changement invisible sur l'objet qu'elle consacre ; or le sacrifice rituel est essentiellement un signe extérieur et sensible du sacrifice invisible : il est le dessaisissement réel et effectif, opéré par l'homme lui-même sur un objet, pour exprimer l'oblation intérieure. Dans le cas de l'objet simplement bénit, c'est Dieu qui en définitive opère le dessaisissement réel, et non l'homme : car la bénédiction n'est qu'une prière demandant à Dieu de s'approprier une chose créée et d'en faire l'instrument de sa miséricorde. Sans doute, comme nous le verrons, le sacrifice implique, de la part de Dieu, l'agrément de la chose offerte ; mais il suppose auparavant que l'homme s'est réellement dessaisi de cette chose par des gestes appropriés qui ne sont pas seulement une prière, mais une véritable mise hors d'usage effective.

Remarquons, en outre, qu'il appartient au prêtre, et au prêtre seul, d'opérer ainsi sur la matière du sacrifice l'action rituelle et sensible qui la transfère au domaine de Dieu. Il peut arriver, comme dans les sacrifices de l'Ancienne Loi, que la mise à mort d'un animal soit opérée par d'autres que par le prêtre ;

(1) Voir *art. cité*, et *L'idee du Sacrifice de la Messe d'après les théologiens*, p. 192 et suivantes

mais alors cette mise à mort ne saurait d'aucune manière faire partie des rites proprement sacrificiels. Elle n'est que la préparation du sacrifice. Appartiendra seulement au sacrifice l'action du prêtre exercée sur cet animal égorgé, laquelle action consistera par exemple à répandre son sang sur l'autel, à brûler les graisses de la victime.

Si maintenant nous considérons le geste rituel par lequel le prêtre met la victime en état de sacrifice, il apparaît avec évidence que ce geste est, par rapport à Dieu, un geste d'offrande ; il n'est même pas besoin que des paroles viennent expliciter cette offrande : la dignité reconnue du prêtre, les rites qu'il accomplit, les circonstances qui entourent son sacrifice suffisent à donner à son acte un sens manifeste d'oblation. Ce même geste rituel, en tant qu'il s'accomplit sur la victime, mérite aussi le nom d'immolation : immolation active, si on le considère dans le prêtre qui en est le principe ; immolation passive, si on l'envisage dans la victime à laquelle il se termine. Offrande et immolation sont donc comme les deux faces du sacrifice, parties essentielles intimement unies dans une même action qui est le geste du prêtre sacrifiant à Dieu la victime.

En résumé, et pour employer les termes mêmes de saint Thomas, « lorsque, dans le culte divin, une chose est offerte et consommée, de manière à devenir par là une chose sacrée, il n'y a pas seulement oblation, il y a sacrifice... Au contraire, si cette chose est offerte et demeure en son intégrité..., il y a oblation mais non pas sacrifice (1). »

1) *Somme Théologique*, 2ª 2ªe, q. 86, art. 1.

Aspects dérivés du sacrifice.

D'autres aspects dérivés pourront venir enrichir cette notion première et essentielle du sacrifice. La psychologie humaine est des plus complexes : en même temps qu'elle s'adresse à Dieu pour l'adorer et lui rendre hommage, elle en prendra tout naturellement occasion pour le remercier de ses dons : l'action de grâces n'est-elle pas toute voisine de l'adoration humble et déférente envers celui dont on a tout reçu ? Par ailleurs l'homme se rend compte que, par le sacrifice, il entre en relation avec Dieu, il lie société avec lui, et que, si le don est agréé, Dieu y répondra par plus d'amour et de nouveaux bienfaits. A l'action de grâces se joint un sentiment d'attente qui fait du sacrifice une demande, un appel, une prière.

Parmi tous les éléments cependant qui peuvent ainsi imposer au sacrifice des modalités spéciales, il n'en est pas de plus significatif que le fait du péché. Sans doute ce n'est pas à cause du péché que le sacrifice a été institué : nous venons de le voir, le sacrifice a une origine plus profonde, à tel point que son existence s'imposait en tout état de cause. Ce n'est même pas en raison du péché que le sacrifice comporte une destruction de la victime offerte : cette destruction ou immolation est inhérente au sacrifice comme tel ; elle réalise l'aliénation que l'homme entend faire d'une partie de ses biens en faveur de la divinité, pour signifier son désir de don total.

Mais puisqu'il n'est que trop vrai que l'homme

a péché, puisqu'il lui faut, s'il veut rentrer en grâce avec Dieu, de toute nécessité expier sa faute, quelle manière plus heureuse de le faire, après s'être attaché follement aux biens créés, que de s'en priver par le sacrifice, que de les restituer en quelque sorte à Dieu, se les étant injustement appropriés ? Quelle manière plus heureuse de le faire, après s'être détourné de Dieu, après avoir offensé sa divine majesté, que de revenir vers lui par un acte où se trouve éminemment enfermée l'adoration humble et pénitente, et de signifier, par l'immolation d'une victime, que l'on se soumet entièrement aux exigences divines ? Le sacrifice pour le péché se retrouve dans toutes les religions de l'antiquité : l'homme en arrive à concevoir que la victime qu'il immole tient sa place dans l'expiation rigoureuse que Dieu attend de lui ; et devant la gravité de sa faute, aucun objet, aucun être, fut-il humain, ne lui paraîtra trop précieux pour apaiser la colère d'un Dieu qu'il sent irrité contre lui.

Cette idée de substitution se retrouve souvent dans les sacrifices offerts par l'homme à Dieu : il importe pourtant de ne pas en exagérer le sens. Tout sacrifice extérieur étant un signe du don intérieur de l'âme, on peut dire que, d'une certaine manière, la chose sensible offerte à Dieu est substituée à l'homme lui-même, ou du moins à tout l'ensemble des biens qu'il possède. Par le sacrifice, en effet, l'homme tend à se livrer entièrement à Dieu ; en fait il ne peut donner, sacrifier, immoler qu'une minime partie de son être ou de ses biens : c'est précisément cette minime partie qui sera chargée de suppléer au don de tout le reste : elle se substitue à ce que l'homme ne peut donner. En ce sens l'on peut

affirmer que la substitution est de l'essence du sacrifice. Mais cette substitution apparaît plus manifeste encore dans le sacrifice pour le péché. En face de sa faute, l'homme a conscience que rien ne saurait suffire pour la réparer et pour obtenir son pardon : il faudrait qu'il s'immole tout lui-même en sacrifice. Ne le pouvant, il prie Dieu d'accepter une victime qui tiendra sa place ; qui exprimera son vouloir de réconciliation et de pardon, qui se chargera en quelque sorte de ses fautes pour les anéantir avec elle. On voit combien, dans ce cas, peut s'enrichir l'idée primitive de substitution : mais tous ces enrichissements ne sont en réalité que des idées adjacentes qui viennent s'appuyer au sentiment foncier que l'homme a d'être obligé d'exprimer par un acte extérieur son vouloir d'oblation intérieure.

C'est encore une idée dérivée que celle de l'alliance contractée avec Dieu dans le sacrifice. Chez les peuples anciens, l'effusion du sang tenait une grande place dans la conclusion de tout pacte ou traité. « Puisque pour les nomades du désert, écrit le P. Lagrange, tous les rapports sociaux découlent de la communauté du sang, aucune alliance n'est stable sans un certain échange de sang (1). » Il était assez naturel de faire intervenir cette idée dans le sacrifice : l'effusion du sang de la victime ne signifie plus seulement qu'on est prêt à donner sa vie pour Dieu, mais qu'on entend contracter avec lui une alliance par le moyen du sang répandu. Moïse ne faisait en somme qu'appliquer une idée courante, lorsqu'il répandait sur l'assemblée du peuple le sang

(1) *Les Religions sémitiques*, p. 260.

recueilli de l'autel, en disant : « Ceci est le sang de l'alliance que le Seigneur a conclue avec vous (1). »

Enfin, dans beaucoup de cas, le sacrifice se termine, chez les Anciens, par la manducation d'une partie de la victime. Il semble que là encore, dans ce repas ou cette communion, l'homme cherche avant tout à manifester sensiblement ce commerce, cette société qui s'établit de lui à Dieu par le sacrifice. Tandis que la partie de la victime qui est consumée semble monter vers Dieu, qu'elle est censée lui servir d'aliment et de nourriture, l'homme, en mangeant les autres parties de la victime, prend part au même repas que Dieu, s'asseoit pour ainsi dire à la même table que lui, entre donc de ce fait dans sa société intime, dans son commerce familier. Le P. Lagrange écrit à propos du sacrifice des Arabes : « Le second acte de la communion, c'est de manger devant le Dieu ; puisque lui ne mange pas, on se nourrit de la part qui est la sienne (2). »

La parole suivante de saint Augustin résume bien ces différents aspects du sacrifice : « Le véritable sacrifice, c'est toute œuvre accomplie en vue d'établir un saint commerce avec Dieu, afin de parvenir à cette fin qui peut nous rendre vraiment heureux (3). »

L'idée de consécration dans le sacrifice.

Jusqu'ici nous n'avons envisagé que la part qui revient à l'homme dans la constitution d'un sacri-

(1) *Exode*, ch. XXIV, v. 8.
(2) *Loc. cit.*, p. 261. Voir aussi pp. 272-273.
(3) *De Civitate Dei*, lib. 10, cap. 6.

fice ; il nous reste maintenant à considérer la part de Dieu. A s'en tenir, en effet, à l'étymologie même du mot, *sacrificium, sacrum facere*, le sacrifice consiste à rendre sacré l'objet offert (1). Or, il va de soi que, dans une telle consécration, le rôle de Dieu est premier et principal ; celui de l'homme, secondaire et instrumental. A Dieu seul, en effet, il appartient de consacrer un être (2). La consécration a pour résultat d'établir cet être en appartenance étroite avec Dieu, en sorte qu'il ne puisse être député à d'autres usages qu'aux usages divins. Cette consécration, il est vrai, peut être plus ou moins étroite, revêtir des modalités très diverses. Mais, il demeure évident, en tout état de cause, que Dieu seul peut ainsi s'approprier un objet, et l'établir avec lui en relation réelle. L'homme ne saurait sur ce point n'exprimer qu'un désir, une prière ; ou, s'il est député officiellement par Dieu à cet effet, n'être que le ministre ou l'instrument de l'action divine. « En ces matières, écrit saint Thomas, l'homme n'opère que comme instrument de Dieu (3). »

Précisément nous savons que, dans le sacrifice, l'homme s'efforce de faire passer une partie de ses propres biens en la possession de Dieu, pour exprimer et reconnaître sa dépendance. Le sacrifice ne sera donc parfait qu'à la condition que Dieu réponde au désir de l'homme, agrée la victime qui lui est offerte, la sanctifie, la consacre réellement. Dans un ordre de choses non troublé par le péché, étant donné que

(1) *Somme Théologique*, 2^a 2^{ae}, q. 85, art. 3, sol. 3 : « *Sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum.* »

(2) Voir A. Barrois, *Le Sacrifice du Christ au Calvaire*, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, avril 1925, pp. 147 et suiv

(3) *Somme Théologique*, 2^a 2^{ae}, q. 39, art. 3.

le sacrifice est un acte de religion requis par la loi naturelle, il semble que Dieu doive normalement répondre au désir de l'homme, et consacrer la victime offerte. L'acte d'immolation par lequel l'homme offre la victime et tente de la transférer au domaine de Dieu, devient alors comme le signe de la consécration divine, donc de la réponse et de l'agrément divin. Rien n'empêche même de concevoir qu'un tel acte, accompli par le prêtre, soit en même temps la cause instrumentale de cette consécration. Le prêtre n'est-il pas consacré lui-même et député par Dieu au culte sacrificiel ?

Le sacrifice nous apparaît donc en définitive comme une action combinée de l'homme et de Dieu : l'homme faisant tout ce qui est en son pouvoir pour se dessaisir de ses propres biens en faveur de Dieu ; et Dieu se servant de cette action de l'homme pour produire par elle la consécration de la victime et agréer le sacrifice.

Pourtant nous ne devons pas oublier que le sacrifice extérieur n'est que le signe du sacrifice invisible en lequel l'homme se dévoue entièrement à son Dieu. Par le moyen du sacrifice visible, l'homme exprime son désir d'être plus pleinement à Dieu, de lier avec lui un commerce plus familier : s'il n'y parvenait réellement, son culte extérieur demeurerait imparfait et inachevé. Il faut donc que Dieu agrée non seulement le don de la victime offerte, mais encore ce don plus intime de l'âme, dont la victime n'est que le sacrement. Cet agrément divin consiste sans nul doute dans une nouvelle infusion de grâce qui resserre l'union de l'âme avec Dieu. Répondant à l'appel de l'homme et à sa prière cultuelle, Dieu

sanctifie l'homme, le fait entrer plus avant dans son intimité, l'attire à lui, afin que véritablement gloire lui soit rendue, à Lui, le Maître divin, non plus en figure, mais en esprit et en vérité.

Ainsi s'instaure ce cycle mystérieux du culte de l'homme qui va de son âme à Dieu en passant par le sacrifice, et que Dieu lui-même achève en répandant sur sa créature ses bienfaits et en se l'attachant indéfectiblement.

Le sacrifice requis par l'état présent de l'humanité.

Ces principes posés, il reste à déterminer concrètement quel sera l'acte cultuel qui, dans l'état présent de l'humanité, répondra le plus parfaitement aux exigences réclamées par le sacrifice extérieur. La complexité du problème tient précisément à cette situation de pécheur dans laquelle se trouve l'homme en face de Dieu. S'il ne se fût agi que d'un culte d'adoration, de louange, d'action de grâces, de prière à rendre à Dieu par sa créature raisonnable et innocente, la solution eût été simple : l'oblation, en effet, d'une chose sensible, si minime fût-elle, suffisait à exprimer l'adoration intérieure et à constituer un sacrifice agréable à Dieu.

Mais l'homme est pécheur : le péché l'a placé en état d'inimitié avec Dieu. Il porte sur lui le poids non seulement de ses fautes personnelles, trop réelles, hélas ! mais aussi de la faute originelle qui, dès sa naissance, le sépare de Dieu. Comment concevoir qu'un individu ou un groupe social, limité dans le temps et dans l'espace, puisse laver la race entière

d'une faute qui dépasse les individus et les groupes, qui s'étend à toutes les générations du passé et de l'avenir, qui souille la propre nature de l'homme, et reçoit de cette même nature une valeur de participation universelle et indéfinie ?

D'ailleurs, à n'envisager que le péché en lui-même, personnel ou social, il demeurera toujours vrai qu'il porte atteinte à la majesté infinie de Dieu, et de ce chef réclame une réparation équivalente. Quand je blesse l'un de mes semblables, mon offense se mesure à la dignité de la personne lésée ; quand je répare au contraire, ma réparation vaut ce que je vaux moi-même : et c'est pourquoi souvent il me faut un intermédiaire plus digne et plus puissant que moi pour obtenir ma grâce. Que pourrait bien être la réparation de l'homme pécheur en présence de l'offense infinie faite à Dieu ? En vain cherchera-t-il les victimes les plus précieuses, celles qui lui sont le plus chères, en vain les jettera-t-il au sacrifice en nombre illimité, dans des hécatombes ininterrompues : tout cela n'est que le symbole fini d'un sentiment plus limité encore, et ne saurait entrer en balance avec l'infini.

Il est vrai, Dieu peut adoucir les rigueurs de sa justice : il peut se contenter du peu que nous lui offrons, et nous faire grâce en considération de notre bon vouloir. Mais il est libre de le faire et de ne pas le faire. Il peut fort bien, pour apaiser sa justice, exiger une expiation rigoureuse de la faute. Et la foi nous enseigne, en effet, que c'est à ce dernier parti que Dieu s'est arrêté, et qu'il n'a voulu agréer du commun des hommes aucune réparation pour s'en satisfaire. Mais la foi nous révèle en même temps

que Dieu, pour contenter sa miséricorde et son vouloir de pardon, a donné lui-même à l'humanité une victime de choix, d'un prix unique, d'une valeur absolue. Le sacrifice du Christ, seul, est capable d'apaiser la justice divine et de nous laver de nos fautes.

Le sacrifice du Christ.

Un jour Jean, qui baptisait à Béthanie, au delà du Jourdain, voyant passer Jésus, dit à ceux qui l'entouraient : « Voici l'Agneau de Dieu. » Par ce titre symbolique où se trouvaient évoqués en raccourci les impuissants sacrifices de la Loi, le Précurseur, sans le savoir peut-être, définissait la mission essentielle du Christ ici-bas. L'Agneau de Dieu, la victime sainte, mais combien supérieure à l'agneau de la Pâque juive et du sacrifice quotidien d'Israël, c'était cet homme qui passait, portant en lui, dans le silence, tout un mystère. Jean ne l'appelait ni Elie, ni le Prophète, ni le Christ ; il était l'Agneau, chargé par son immolation d'effacer les péchés du monde ; il était la Victime, celle que depuis des siècles, le genre humain s'épuisait à chercher à travers la création, pour rentrer en grâce avec Dieu.

Faire rentrer l'humanité en grâce avec Dieu, telle était donc la première tâche, la tâche essentielle, pourrait-on dire, parce que première, imposée à la divine Victime. Mais en même temps, il lui revenait encore de constituer l'hommage souverain d'adoration par lequel l'humanité régénérée pourrait honorer Dieu.

Or, ce rôle de victime, il faut le reconnaître, Jésus

l'inaugure dès le principe : « Le Christ dit en entrant dans ce monde : Vous n'avez agréé ni holocaustes ni sacrifices pour le péché. Alors j'ai dit : Me voici... (1) ». — « Dès l'enfantement virginal, écrit Tertullien, il est fait hostie (2). » Pour le comprendre, il convient de se souvenir que l'union personnelle du Christ à Dieu lui donnait un droit, dès le premier instant de son existence, à la gloire parfaite : Jésus devait jouir de la vision de l'essence divine dans ses facultés humaines les plus nobles et ce bonheur des élus devait, comme au ciel, rejaillir sur tout son être, même corporel, pour l'enlever à la souffrance et à la mort : c'était pour lui un droit de la plus haute convenance, appelé par l'union hypostatique. Or, si les théologiens admettent, conformément à l'enseignement de l'Eglise, que l'âme de Jésus, dans sa partie la plus élevée, possédait déjà la vision béatifique, il leur faut bien reconnaître que cette gloire de l'âme spirituelle n'avait aucun retentissement sur les facultés inférieures ni sur le corps. L'être sensible de Jésus était destiné par Dieu à la souffrance et à la mort : Jésus se trouvait établi victime dès le principe, et tout le développement de sa vie, dans la réalisation consciente et acceptée des vouloirs divins, depuis la crèche jusqu'à la croix, ne serait que le déroulement continu de ce rôle de victime qu'il lui fallait remplir ici-bas. Ce rôle ferait l'unité de son existence, en l'inaugurant en Marie et en l'achevant sur la croix.

D'autre part une victime requiert un prêtre pour l'offrir ; cette offrande doit se faire selon des rites

(1) *Epître aux Hébreux*, ch. X, v. 5-10.
(2) Cité par GRIMAL, *La Messe de la terre et la Messe du ciel*, p. 136.

capables de constituer un véritable sacrifice. Qui donc offrira la Victime sainte ? et comment s'accomplira son sacrifice ?

Quand il lui plaisait d'offrir à Dieu un sacrifice, le Juif de l'ancienne Loi achetait aux vendeurs du Temple un agneau ou une colombe, et s'en remettait au prêtre pour les rites sacrés à remplir. Parce que la victime était un être sans raison, il fallait bien qu'un autre qu'elle-même accomplit les actes principaux du sacrifice, l'immolation et l'offrande.

Ici, nous avons une victime humaine, responsable et consciente de son rôle : en raison de son infinie grandeur, nul être créé n'est qualifié pour l'offrir à Dieu. Il faut à Dieu un sacerdoce saint, comme il lui faut une victime sans tache ; et tout homme, en dehors de cette victime, est pécheur. Il ne reste donc à la Victime que de s'offrir elle-même, d'accomplir à son sujet le sacrifice, selon qu'il a été déterminé depuis toujours par la volonté divine. Le Christ est prêtre de son propre sacrifice. Mais comment s'offrira-t-il à Dieu pour le rachat du genre humain ?

Nous disions, au début de cette étude, que le sacrifice à forme religieuse et cultuelle puisait son origine et sa signification profonde dans une oblation plus intime, plus mystérieure, par laquelle l'homme se dévoue à Dieu dans un acte de libre abandon de son être, de son vouloir et de ses facultés, acceptant sa condition de créature soumise et entièrement dépendante, reconnaissant aussi son état de péché et ses obligations envers l'infinie Justice, et ordonnant enfin son activité en fonction de ces grandes conditions primordiales. Le Christ, lui aussi, dans sa nature humaine, est une créature dépendante de

Dieu : il le sait dans cette lumière supérieure que son union au Verbe fait rayonner en son intelligence. Dès lors, quels sentiments d'adoration, de prière, d'obéissance, d'humilité, ne doivent pas s'élever de son âme, encens pur et d'agréable odeur qu'il offre sur l'autel de son humanité ! Ce sacrifice intérieur et caché se révèle au dehors par sa complète soumission en toutes choses aux droits de Dieu sur lui, dans l'accomplissement exact de la Loi divine.

Mais le Christ est encore, de par la volonté de son Père, chargé du péché des hommes et ouvrier de leur salut. Cela, il le sait aussi, et il sait qu'à cause de cela, il a reçu un corps soumis aux dures lois de la souffrance et de la mort. Le sachant, il l'accepte, et son sacrifice intérieur de soumission aux lois générales du Créateur s'achève dans cet agrément des volontés spéciales de Dieu sur lui, de la vie qui lui est faite et qu'il lui faudra mener à son terme.

Toute l'existence de Jésus se ramasse en cette soumission constante à la volonté du Père sur lui. A chaque page de l'Evangile, nous retrouvons cette affirmation : « Je suis venu pour faire la volonté de Celui qui m'a envoyé. » Et quand l'image de la mort douloureuse se présente devant lui : « Maintenant, s'écrie-t-il, mon âme est troublée, et que dirai-je ?... Père, délivrez-moi de cette heure... Mais c'est pour cela que je suis arrivé à cette heure : Père, glorifiez votre nom (1). » Il y a, dans cette acceptation anticipée de la mort, dans cette soumission quotidienne

(1) *Evangile selon saint Jean*, ch. XII, v. 27.

à une vie de labeur, d'humiliations, de fatigues physiques et de souffrances morales, un véritable sacrifice ininterrompu de Bethléem au Calvaire, en passant par l'atelier de Nazareth, le jeûne au désert et les travaux de la vie publique.

C'est à la lumière de ces grandes réalités que les plus illustres représentants de l'Ecole théologique française du XVII^e siècle, les Bérulle, les Condren, les Olier se sont plu à considérer comme un sacrifice unique toute la vie du Christ, depuis sa conception dans le sein de Marie jusqu'à sa mort sur le Calvaire. « Le Fils de Dieu, écrit le Cardinal de Bérulle, dès le premier moment de sa vie en sa mère, se consacre à la vie, à la croix, à la mort qui s'en suivra par après. Et cette oblation et volonté première de Jésus est une action, non passagère comme les nôtres, mais permanente, comme tenant de la nature et de l'état de l'éternité. C'est une action et volonté perpétuelles qui n'a jamais cessé ni jour ni nuit, qui n'a jamais été divertie ni interrompue par aucune autre action, qui a été toujours en son actualité dans son cœur. Comme dans le même cœur il y a un mouvement perpétuel auquel consiste la vie, aussi ce mouvement intérieur et spirituel a été perpétuel au cœur et à l'esprit de Jésus (1). » Dans le même sens, on a pu écrire : « Le Golgotha n'est plus la roche abrupte où Jésus viendrait à la fin de sa vie accomplir en son sang l'oblation qui rachète, mais le point culminant d'un sacrifice dont le premier acte est l'Incarnation du Verbe (2). »

(1) P. DE BÉRULLE, *Vie de Jésus*, ch. XXVI.
(2) A. BARROIS, *Le Sacrifice du Christ au Calvaire*, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, avril 1925, p. 155.

On ne peut nier la beauté d'une telle doctrine. Néanmoins, si exactes que soient les vérités sur lesquelles elle s'appuie, elle ne paraît pas tenir suffisamment compte de la place tout à fait à part que la Passion tient dans la vie du Christ. Il suffit de parcourir l'Evangile pour constater quelle importance Jésus lui-même attache à ce moment capital de son existence. C'est pour cette heure qu'il est venu, et il lui tarde qu'elle se réalise, malgré les frémissements de la nature mortelle. A différentes reprises, il avertit ses disciples de la nécessité qui l'oblige à passer par les souffrances de la Passion : « Il faut que le Fils de l'homme soit livré, flagellé... ». C'est l'ordre de son Père. Son corps, il faut qu'il soit livré, son sang, il faut qu'il soit répandu pour les péchés des hommes. Et devant cette nécessité qui se présente à lui, devant cette volonté et ce précepte du Père, le Christ librement accepte et s'offre : « Père, que votre volonté soit faite .. »

Bien plus cet acte du Calvaire, et lui seul, va désormais devenir le centre de tout le culte chrétien, en se perpétuant dans l'Eucharistie. L'Eucharistie, en effet, est la commémoration et la reproduction du sacrifice de la Croix, et non pas d'un autre acte de la vie du Christ. C'est de la Croix que découlent tous les sacrements qui sont comme les canaux par les quels nous participons aux mérites et aux satisfactions du Christ. Ne faut-il pas conclure de là que cette Passion et cette mort de Jésus constituent un sacrifice en un sens tout spécial, et diffèrent des autres épisodes de son existence terrestre ; que ceux-ci ne se placent pas sur le même plan, qu'ils n'ont pas même valeur ; et qu'à la Croix seulement Jésus

inaugure véritablement le rite de la religion chrétienne ? Telle est, à n'en pas douter, la pensée de saint Thomas auquel nous venons d'emprunter ses propres paroles : « Le Christ, dit-il, par sa passion, a inauguré le rite de la religion chrétienne, s'offrant lui-même en oblation et en hostie à Dieu (1). »

Certes nous reconnaissons que l'union hypostatique consacre d'une façon absolue l'humanité du Christ, dès le premier instant de sa conception. Cette consécration l'établit à la fois prêtre et hostie : prêtre, parce qu'elle fait de lui le médiateur par excellence entre Dieu et l'homme ; hostie, car d'une part l'humanité du Christ est une humanité souffrante et passible, et se trouve déjà de ce fait en état de mort virtuelle ; d'autre part, l'union hypostatique rend cette victime parfaitement agréable à Dieu. En outre l'oblation que le Christ fait de lui-même, « en entrant en ce monde », le constitue d'une manière actuelle prêtre et hostie de l'humanité.

Mais, quand nous avons étudié les fondements du sacerdoce du Christ, si nous avons admis que ce sacerdoce était constitué radicalement par la grâce d'union, et formellement par la grâce capitale, nous avons aussi noté que, pour l'expliquer entièrement, il fallait avoir recours à l'intention divine qui, seule, en détermine concrètement l'exercice et la portée. Le sacerdoce du Christ, en effet, n'acquiert son actuelle efficacité que d'après les intentions divines qui l'ordonnent à réaliser un plan déterminé de rédemption. C'est là un point de vue qu'il ne

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 62, art. 5.

faut jamais oublier lorsqu'on parle du sacrifice et de l'activité sacerdotale du Christ.

Or de quoi s'agit-il ici ? Le Christ est chargé officiellement par Dieu d'offrir le sacrifice parfait, au nom de l'humanité pécheresse. C'est pour cela qu'il est venu en ce monde Dieu, agréant ce sacrifice, agréera en même temps l'humanité, se la réconciliera dans la victime sans tache qui lui est offerte. Il est évident que le plus petit acte de charité et d'obéissance qui monte de l'âme de Jésus vers son Père en hommage à sa souveraine majesté, constitue à lui seul un sacrifice parfait en soi, qui n'a même pas besoin d'être manifesté extérieurement. Mais la question n'est pas de savoir si un tel sacrifice est parfait en soi ; elle est de se rendre compte si ce sacrifice est bien celui que Dieu a voulu et déterminé pour renouer son alliance avec l'humanité. Or la foi, éclairée par les déclarations de l'Ecriture, de la Tradition, de l'Eglise, nous enseigne que le sacrifice demandé par Dieu à son Fils pour le rachat de l'humanité a été celui du Calvaire. C'est donc là seulement que l'humanité, en la personne du Christ, a pu vraiment offrir à Dieu le sacrifice d'hommage et de réparation, capable de la faire rentrer en grâce et de restaurer en elle la vie divine.

De par l'intention divine, il fallait donc que le sacrifice du Christ ne fut pas seulement intérieur, mais revêtit une forme extérieure déterminée, forme d'immolation réelle et actuelle dans la souffrance et dans la mort. Dieu le voulait ainsi, sans doute pour que le sacrifice du Christ manifestât au dehors tout l'amour et toute la soumission de son âme, mais aussi et surtout parce qu'il était dans son dessein

éternel de faire de l'acte du Calvaire le point de départ et le centre de tout le culte chrétien, en le perpétuant à travers les siècles dans l'Eucharistie.

Dès lors, l'on peut comprendre pourquoi le Christ tout en étant consacré prêtre et hostie dès le principe, cependant n'exerce pleinement son sacerdoce et n'est hostie consommée qu'au Calvaire. C'est là, en effet, et là seulement que Dieu agrée pour toujours l'oblation de son Fils et l'établit hostie définitive et perpétuelle du genre humain. Les autres oblations de la vie du Christ peuvent être considérées comme des sacrifices parfaits en soi, mais, sous le rapport de l'intention divine, ces sacrifices demeurent, dans le fait, inachevés et inadéquats. Ils demandent, pour trouver leur pleine efficacité, à être référés à l'oblation définitive du Calvaire. Le Christ dès le premier instant de son existence est en marche vers la mort ; toutes ses actions l'y conduisent ; et nous savons suffisamment par les Evangiles que son regard ne se détache pas de ce dénouement tragique auquel il lui faut aboutir Comment, lorsqu'il s'offre à Dieu à Bethléem, à Nazareth, sur les chemins de Judée ou de Galilée, pourrait-il faire abstraction de ce terme qui est toute la raison d'être de sa vie voyagère ? Au premier éveil de son intelligence qui coïncide avec le premier moment de sa conception, c'est vers lui qu'il se tourne, et, en acceptant la vie de victime qui lui est faite, c'est déjà l'oblation du Calvaire qu'il commence. Ainsi en sera-t-il de toutes ses autres oblations. Et c'est pourquoi Dieu lui accordera, dès ce moment, de répandre autour de lui les bénéfices de son immolation anticipée, d'exercer sur les hommes les prérogatives de son sacerdoce ;

tout de même que Dieu, avant la venue du Christ, distribuait ses grâces à l'humanité en prévision des mérites et du sacrifice de son Fils.

Toutes les souffrances, toutes les humiliations, tous les actes de vertu du Christ, au cours de sa vie et en dehors de la Passion, ont donc valeur aux yeux de Dieu, mais valeur relative, relative précisément à cette Passion en laquelle ils doivent s'achever et se consommer. Leur valeur sacrificielle, aussi bien que leur valeur méritoire et satisfactoire, doit être jugée de ce point de vue relatif. La Passion ne vient pas s'ajouter à ces actes comme une quantité à une autre quantité, comme une goutte d'eau qui fait déborder le vase ; élevée à un plan supérieur, elle est le terme vers lequel toute la vie de Jésus s'ordonne, trouvant dans cet ordre même sa pleine valeur et son entière efficacité. Et si l'on s'étonne qu'il en soit ainsi, rappelons-nous ce grand amour de Dieu qui le porte à ne rien épargner de tout ce qui peut concourir à notre salut, et à nous donner un Christ satisfaisant pour nous à la manière humaine dans l'oblation d'un sacrifice qui abolisse les rites et les observances anciennes et soit vraiment principe d'une religion nouvelle. Car « c'est ainsi qu'il est le médiateur d'une nouvelle alliance, afin que, sa mort ayant eu lieu pour la rédemption des transgressions commises sous le régime de la première alliance, ceux qui ont été appelés reçoivent l'héritage éternel promis... Tous les autres prêtres se présentent chaque jour pour remplir leur office et offrir leurs sempiternels sacrifices, lesquels sont bien incapables d'effacer les péchés. Celui-ci, au contraire, a offert pour le péché un sacrifice unique et puis s'est assis

pour toujours à la droite de Dieu, n'ayant plus qu'à attendre que ses ennemis soient mis sous ses pieds comme un escabeau. Car par une oblation unique il a rendu parfaits pour toujours ceux qui sont sanctifiés (1). »

Le sacrifice de la Croix.

De quelle manière la Passion et la mort du Christ réalisent-elles la notion générale de sacrifice que nous avons exposée plus haut ? Nous savons que nous sommes ici en présence d'un sacrifice très particulier, d'une supériorité incontestable, si on le compare aux sacrifices anciens : et nous devons nous attendre à trouver en lui des modalités tout à fait spéciales, que nous ne rencontrons nulle part ailleurs. Le fait, pour le Christ, d'être à la fois prêtre et victime, est une de ces modalités. Dans les sacrifices ordinaires, où prêtre et victime sont différents, il y a aussi distinction parfaite entre ce que nous avons appelé le sacrifice visible et le sacrifice invisible. A la Croix, la distinction est loin d'être aussi totale. Sans doute le Christ offre à Dieu son humanité, ou plus précisément son corps et son sang, et toute la partie sensible de son être destinée à la souffrance et à la mort. Mais cette victime sensible ne fait qu'un substantiellement avec l'âme spirituelle qui s'offre invisiblement. Il n'y a donc pas à proprement parler, semble-t-il, deux sacrifices : l'un visible et l'autre invisible. Il n'y en a qu'un qui présente un double aspect : un aspect intérieur qui est l'offrande que

(1) *Epître aux Hébreux*, ch. IX, v. 15 ; ch. X, v. 11-14.

le Christ fait de lui-même à Dieu dans l'amour et dans la charité ; un aspect extérieur, qui est cette même offrande de lui-même, manifestée par sa passion, ses souffrances et sa mort. Telle paraît bien être la pensée de saint Thomas, qui se refuse à appliquer purement et simplement au sacrifice de la Croix cette distinction en sacrifice visible et en sacrifice invisible, valable pour les sacrifices de la Loi (1).

Une autre particularité du sacrifice du Christ tient en ceci qu'il s'accomplit à l'occasion d'un véritable crime, d'une mise à mort injuste et odieuse. Nous ne pouvons donc d'aucune façon faire entrer l'acte des bourreaux torturant et crucifiant le Christ dans les éléments du sacrifice lui-même : car le sacrifice est une action sainte et sacrée. Dès lors l'on peut se demander en quoi consiste exactement l'immolation du Calvaire. C'est au prêtre qu'il revient d'immoler la victime : le Christ ici est prêtre de son propre sacrifice ; il doit donc s'immoler lui-même. Qu'est-ce à dire ? Ce sont évidemment les bourreaux qui mettent le Christ à mort ; mais ce ne sont pas eux qui en font une hostie immolée. Cet état d'hostie ou d'immolation passive est produit, dans le sacrifice ordinaire, par l'action du prêtre qui s'empare de la victime, déjà le plus souvent mise à mort, et l'immole activement en répandant son sang sur l'autel. De même au Calvaire, le Christ est mis en état d'immolation passive, quand, frappé et crucifié par ses bourreaux, il se soumet à son Père dans un acte d'amour, et répand volontairement son sang sur la Croix. C'est cette soumission volontaire avec

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 48, art. 3, sol. 2.

laquelle le Christ accepte ces outrages qui constitue son acte sacerdotal, son immolation active. La doctrine de saint Thomas à ce sujet ne fait aucun doute : à diverses reprises, il insiste sur ce rôle capital de la volonté du Christ, se soumettant par obéissance aux souffrances de la Passion : « Le Christ, écrit-il, s'est offert volontairement à la Passion, et de ce chef il a raison d'hostie (1). » Et encore : « Il convenait que le sacrifice de la passion et de la mort du Christ procédât de l'obéissance (2). » — « L'acte même par lequel le Christ a supporté volontairement la Passion fut souverainement agréé de Dieu, parce que provenant de la charité. C'est pourquoi il est manifeste que la Passion du Christ fut un véritable sacrifice (3). » « De la part des bourreaux, la Passion du Christ fut un crime ; de la part du Christ lui-même, souffrant par amour, elle fut un sacrifice (4). »

On le comprendra mieux encore si l'on se rappelle que le Christ au Calvaire, comme en tous les actes de son existence ici-bas, jouissait d'une parfaite autonomie. Certains théologiens ont peine à concevoir comment en Jésus peuvent se concilier sa liberté et le précepte du Père, lui ordonnant de souffrir et de mourir. Le Christ, en effet, n'était-il pas impeccable, et pouvait-il vraiment se dérober à l'ordre divin ? Un tel problème pourtant ne saurait arrêter le disciple de saint Thomas : la grâce efficace, si puissante soit-elle pour porter une âme infailliblement au

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 22, art. 2.
(2) *Ibid.*, q. 47, art. 2.
(3) *Ibid.*, q. 48, art. 3.
(4) *Ibid.*, q. 48, art. 3, sol. 3.

bien, ne l'y porte pas nécessairement. Et nous avons vu aussi par ailleurs que la vision béatifique ne pouvait être pour le Christ un obstacle à son libre mérite.

Bien plus, il ne faut pas oublier que le Christ possédait le pouvoir de se soustraire à sa Passion par miracle : lui qui, maintes fois, au cours de sa vie, avait arraché des morts au tombeau, pouvait également se sauver lui-même et faire appel à tout instant à la puissance divine. Il l'affirme solennellement dès le jardin des Oliviers : « Penses-tu que je ne puisse pas sur l'heure prier mon Père, qui me donnerait plus de douze légions d'Anges (1). » Et s'il se laisse arrêter, ce n'est qu'après avoir manifesté son entière indépendance : « Lors donc que Jésus leur eut dit : « C'est moi », ils reculèrent et tombèrent par terre (2). » Par là, le Christ est infiniment supérieur aux martyrs qui n'ont pas à leur disposition le pouvoir divin, et son immolation en reçoit toute sa valeur de sacrifice librement consenti.

Ces manifestations de sa libre indépendance et de son immolation volontaire n'étaient pas inutiles d'ailleurs. Tout sacrifice religieux et cultuel doit s'exprimer extérieurement et nous apparaître d'une manière sensible. Il fallait donc que le Christ s'immolât visiblement sur la Croix et s'offrît à son Père en cet état d'hostie d'une manière qui ne pût prêter à aucune équivoque. Il ne suffisait pas que ses souffrances et son état de mort nous soient montrés ; il fallait encore que nous puissions percevoir cette soumission dans l'amour par laquelle le Christ est véritablement hostie. Or, il n'est pas difficile de

(1) *Evangile selon saint Matth.*, ch. XXVI, v. 53.
(2) *Evangile selon saint Jean*, ch. XVIII, v. 6.

découvrir dans les paroles de Jésus, au cours de sa Passion, à la fois une libre acceptation de la mort qui constitue son immolation active, et une soumission entière aux volontés du Père, en quoi consiste son oblation d'amour. Nous avons déjà cité quelques paroles du jardin des Oliviers par lesquelles Jésus affirme qu'il n'obéit pas à la volonté des hommes, mais à Dieu. Ajoutons que la prière qui ouvre la Passion dans ce même jardin des Oliviers et celle qui la termine au Calvaire suffisent à constituer une oblation parfaite : « Père, que votre volonté soit faite... Père, je remets mon âme entre vos mains. »

Nous sommes donc bien en présence, à la Croix et tout au cours de la Passion du Christ, d'un véritable sacrifice extérieur et visible, capable de devenir le principe de tout un culte et de toute une religion. Nous y retrouvons les grandes lignes essentielles de tout sacrifice avec les modalités propres et transcendantes que le cas du Christ impose. D'un mot, il y a un prêtre et il y a une hostie, unis en une seule et même personne. Le prêtre immole la victime, qu'il est lui-même, en acceptant librement la mort ; dans le même temps il l'offre à Dieu, en se soumettant à sa volonté ; quant à l'hostie, son immolation passive n'est autre que son sang versé depuis l'agonie jusqu'au Calvaire.

Il convient néanmoins d'envisager encore le sacrifice du Christ du côté de Dieu, et de nous demander quelle est la réponse de Dieu à l'oblation de son Fils. Sans nul doute, ce sacrifice est agréé de Dieu, mais la victime s'en trouve-t-elle de ce fait revêtue d'une consécration nouvelle ?

Dans les sacrifices ordinaires, où il y avait lieu de

distinguer le sacrifice visible du sacrifice invisible, l'on pouvait considérer d'une part une consécration donnée par Dieu à la victime immolée ; d'autre part, une sanctification de l'âme s'offrant à Dieu par le moyen du sacrifice visible. Il est évident que nous n'allons pas pouvoir appliquer univoquement ces données au sacrifice du Christ. Tout d'abord nous n'avons pas ici deux sacrifices distincts : il n'y a qu'une seule victime dont l'immolation et l'offrande intérieures nous sont sensiblement manifestées. Mais surtout le Christ, dès le premier instant de son existence, possède la sainteté en plénitude ; et l'on ne voit pas ce que pourrait lui ajouter une nouvelle consécration ou une nouvelle sanctification. Consacré, il l'est dans sa nature humaine de la façon la plus absolue par l'union hypostatique ; sanctifié, il l'est de même par une grâce dont la perfection ne comporte aucun accroissement possible. Pour ces raisons, les partisans de l'école bérullienne estiment que tous les actes de la vie de Jésus où se manifeste son oblation intérieure ne sont pas en réalité de nouveaux sacrifices : ils sont seulement de simples manifestations du même sacrifice intérieur qui se perpétue indéfiniment à partir du premier instant de la conception virginale. Sous peine d'être obligés d'en revenir à cette manière de voir, il nous faut donc découvrir dans le sacrifice de la Croix une certaine consécration de la victime. Or cette consécration, nous semble-t-il, existe : elle affecte le Christ non pas en lui-même, mais dans son rapport à l'humanité tout entière.

Sur le Calvaire, en effet, le Christ ne s'offre pas seul, mais avec lui et en lui toute l'humanité, dont il est

la tête et le chef responsable. Sa consécration et sa sanctification personnelles lui donnent le droit de parler à Dieu au nom de l'humanité pécheresse, de faire monter vers lui l'hommage de réparation et d'expiation pour l'offense commise, de requérir enfin de lui le pardon et le retour en grâce définitifs. L'humanité du Christ, immolée sur la Croix, ne peut être qu'un sacrifice d'agréable odeur, mais en elle et par elle, c'est l'humanité toute entière qui se trouve de ce fait agréée de Dieu, reliée à lui, consacrée à lui. C'est la nouvelle alliance qui s'instaure, dans le Christ, entre l'homme et Dieu. En d'autres termes, le Christ au Calvaire est reconnu et agréé définitivement par Dieu comme la tête vivante et vivifiante de tout le corps mystique, et déjà en elle le corps mystique vit en quelque sorte. Cet agrément, dans le Christ, de tout le corps mystique est une véritable consécration de l'humanité du Sauveur : sa grâce capitale est achevée et consommée, non pas dans sa perfection intrinsèque qui ne saurait s'accroître, mais dans son ordre et sa référence actuelle à tous les membres du corps mystique. Car tout est accompli, « tout est consommé », de ce que réclamait l'intention divine pour que cette grâce possède sa pleine efficacité. Jusqu'ici, par sa consécration substantielle et sa sainteté, le Christ était en puissance immédiate à devenir le chef de l'humanité régénérée ; au Calvaire, il est chef en acte, et déjà, en lui, la régénération est opérée, la plénitude de son sacerdoce est acquise. Il ne restera plus à l'homme pécheur qu'à se relier au sacrifice du Christ pour en recevoir le salut qui s'y trouve actuellement enfermé. En un mot, la consécration nouvelle qui advient au

Christ sur la Croix le constitue pour toujours hostie parfaite en laquelle le genre humain est définitivement agréé de Dieu. « Le sacerdoce du Christ, écrira saint Thomas, et sa royauté ont été consommés dans sa passion (1). »

Nous en avons la preuve évidente dans la glorification de l'humanité de Jésus, qui suit immédiatement son sacrifice et qui s'opère par la résurrection et par l'ascension. Avec le Christ, c'est l'humanité qui pénètre au ciel et qui recouvre le bonheur qu'elle avait perdu par sa faute. S'il ne s'était agi pour le Christ que de mériter sa propre gloire corporelle, c'est dès le principe que cette gloire lui eût été accordée, car elle lui était due souverainement. Mais le Christ est notre tête, et « il convenait que Celui pour qui et par qui sont toutes choses, entreprenant de conduire à la gloire un grand nombre de fils, rendit parfait, par le moyen des souffrances, le chef qui devait les acheminer au salut. Le sanctificateur et les sanctifiés ne sont-ils pas tous de même origine (2) ? » C'est pourquoi « Dieu, dans la richesse de sa miséricorde et poussé par la grande charité dont il nous a aimés, alors que nous étions morts du fait du péché, nous a rendu la vie avec le Christ... Il nous a ressuscités avec lui. Il nous a fait asseoir dans les cieux avec le Christ Jésus et en lui (3). » Aussi saint Paul pouvait-il écrire aux Corinthiens : « Si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vaine, et votre foi devient sans objet (4). »

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 35, art. 7, sol. 1.
(2) *Epître aux Hébreux*, ch. II, v. 10-11.
(3) *Epître aux Ephésiens*, ch. II, v. 4-6.
(4) *Première Epître aux Corinthiens*, ch. XV, v 14.

Le sacrifice visible du Christ sur la Croix s'achève donc par l'agrément visible du Père en la résurrection et en l'ascension, qui sont pour nous les témoignages de notre restauration dans la grâce et dans la paix de Dieu.

DEUXIÈME PARTIE

LE CHRIST EN NOUS

« Ne reconnaissez-vous pas que le Christ Jésus est en vous ? »

(*IIe Ep. aux Cor.*, ch. 13, v. 5.)

CHAPITRE PREMIER

NOTRE PARTICIPATION A LA SAINTETÉ DU CHRIST

La réponse de l'homme au Christ.

« Nous avons un grand-prêtre qui s'est assis à la droite du trône de la Majesté dans les cieux, en qualité de ministre du sanctuaire et du tabernacle véritable (1)... Et maintenant il exerce un ministère d'autant plus parfait qu'il est le médiateur d'une alliance elle aussi plus parfaite et qui repose sur des promesses plus relevées (2)... Car ce n'est point dans un sanctuaire fait de la main des hommes, simple image du véritable, que le Christ est entré. C'est dans le ciel même, afin de se tenir dorénavant en présence de Dieu pour nous (3)... Voici que nous possédons, par le sang de Jésus, l'accès assuré dans le sanctuaire. Voici qu'il nous a ouvert une voie nouvelle et vivante à travers le voile, c'est-à-dire à travers sa chair (4). »

Ces paroles de l'*Epître aux Hébreux* résument admirablement les conclusions auxquelles nous sommes parvenus à la fin de la première partie de cet ouvrage. Le Christ a consommé sur la croix son

(1) *Epître aux Hébreux*, ch. VIII, v. 1-2.
(2) *Ibid.*, v. 6.
(3) *Ibid.*, ch. IX, v. 24.
(4) *Ibid.*, ch X v. 19-20

sacrifice, et désormais, au ciel, victime pleinement agréée et glorifiée, il est le gage auprès du Père de notre régénération et de notre salut. Mais s'il n'a plus à s'immoler de nouveau, « s'étant offert une seule fois pour le péché de la multitude (1) », il lui reste néanmoins à nous communiquer les fruits de son sacrifice ; et il nous reste à nous, pécheurs, à nous relier activement à notre grand-prêtre et à participer à sa rédemption. Il serait vraiment étrange, en effet, que notre salut puisse s'opérer en nous sans nous : notre dignité d'êtres libres s'y oppose. Au Christ qui nous ouvre la voie vers l'éternelle béatitude, il faut donc que nous répondions, en consentant à le suivre. Aussi bien, dans cette entreprise, le Christ a-t-il l'initiative : c'est lui qui nous appelle et qui, si nous n'y mettons pas obstacle, restaure en nous la vie divine en versant dans nos âmes les grâces et les bienfaits qu'il a payés de son sang. Ainsi se perpétue à travers les siècles son sacerdoce saint et sanctifiant ; ainsi se réalise peu à peu « la croissance du corps mystique, pour son édification dans la charité (2) ». C'est à cette constitution du corps mystique, sous la divine influence du Christ, qu'il faut désormais consacrer notre étude.

Le Christ, au ciel, cause de notre salut.

Le Christ, au dire de saint Thomas, nous a, par sa Passion, délivrés du péché « *causaliter* (3) »,

(1) *Epître aux Hébreux*, ch. IX, v. 28
(2) *Epître aux Ephésiens*, ch. IV, v. 16.
(3) *Somme Théologique*, 3ª, q. 49, art. 1, sol. 3.

c'est-à-dire qu'en souffrant et mourant pour nous, il a institué une cause par laquelle peuvent être effacés tous les péchés passés, présents et futurs : ainsi le médecin compose-t-il un remède que le malade peut ensuite se procurer à volonté : il n'est que d'y avoir recours. C'est encore saint Thomas qui écrit ces paroles : « Bien que la passion et la mort du Christ ne doivent pas être renouvelées, la vertu de cette hostie n'en demeure pas moins pour l'éternité (1). »

C'est donc par l'humanité du Christ, actuellement au Ciel, mais toujours à l'état d'hostie immolée pour le salut du monde, que nous sont transmis les fruits de la passion et que nous sommes justifiés. Cette humanité, qui porte encore en elle les marques glorieuses des souffrances passées, est comme une vivante interpellation auprès du Père, et, par elle, nous obtenons les grâces de salut, dont nous avons besoin. Le Christ « qui demeure à jamais, possède un sacerdoce éternel. Il en résulte qu'il peut sauver de façon définitive ceux qui vont à Dieu par lui, puisqu'il est toujours vivant, pour intercéder en leur faveur (2) ». Bien plus, nous savons que, dans la doctrine thomiste, ce n'est pas seulement par son intercession morale que le Christ nous sauve, mais aussi par l'action effective que son humanité exerce sur nous, à titre d'instrument de Dieu et d'organe de la divinité. « La Passion, écrit Billuart, demeure dans les stigmates qui proviennent d'elle, et dans les qualités glorieuses que le Christ par elle s'est acquises : l'on peut donc dire que la passion du Christ opère

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 22, art. 5, sol. 2.
(2) *Epître aux Hébreux*, ch. VII, v. 24-25.

physiquement notre salut, parce que l'humanité du Christ, déterminée, changée et modifiée par elle, opère physiquement notre salut (1). » Le Cardinal de Bérulle exprimait déjà la même pensée en ces termes : « Il faut peser la perpétuité de ces mystères en une certaine sorte ; car ils sont passés en certaines circonstances, et ils durent et sont présents et perpétuels en certaine autre manière. Ils sont passés quant à l'exécution, mais ils sont présents quant à leur vertu, et leur vertu ne passe jamais, ni l'amour ne passera jamais avec lequel ils ont été accomplis. L'esprit donc, l'état, la vertu, le mérite du mystère est toujours présent... Nous voyons même que Jésus-Christ a trouvé l'invention d'établir une partie de sa passion dans l'état de sa gloire, y réservant ses cicatrices ; car s'il a pu conserver quelque chose de sa passion en son corps glorieux, pourquoi n'en pourra-t-il pas conserver quelque chose en son âme, dans l'état consommé de sa gloire ? Mais ce qu'il conserve de sa passion et au corps et en l'âme est vie et gloire, et il ne souffre ni en l'un ni en l'autre, et c'est ce qui reste en lui de ses mystères, qui forme en la terre une manière de grâce, qui y fait appartenir les âmes choisies pour la recevoir (2). »

En parlant ainsi, le Cardinal de Bérulle ne faisait que traduire à sa manière les paroles mêmes de saint Thomas, puisque le saint Docteur écrit lui aussi : « La résurrection du Christ est cause efficiente de notre résurrection : l'humanité du Christ, en effet, en tant qu'elle est ressuscitée, est d'une certaine

(1) Billuart, *De Incarnatione*, dissert. 13, art. 2.
(2) Cardinal de Bérulle, *Œuvres de piété*, LXXVII, édit. Migne col. 1052-1053

manière instrument de sa divinité, et opère en sa vertu. C'est pourquoi, de même que toutes les autres choses que le Christ en son humanité a faites ou a souffertes, nous sont, par la vertu de sa divinité, salutaires, de même la résurrection du Christ est cause efficiente de notre résurrection par cette même vertu divine (1). »

Si l'humanité du Christ au ciel est loin de nous, il n'en résulte néanmoins aucun inconvénient pour son efficience instrumentale. Dieu, nous le savons, n'est pas soumis aux conditions qui règlent notre activité dans l'usage d'un instrument : son infinie puissance abolit entre les êtres toute distance et suffit à les relier les uns aux autres. Entre l'humanité du Christ et nous, il n'est donc pas besoin d'un contact matériel. « La Passion du Christ, bien qu'elle soit corporelle, possède pourtant une vertu spirituelle, de par son union à la divinité (2). » C'est cette vertu, cette énergie, cette causalité invisible dont nous recevons la mystérieuse influence.

Encore est-il qu'il nous faut voir de quelle manière nous devons nous disposer à cette réception de l'activité du Christ en nous. Le texte de la *Somme* que nous venons de citer nous fournit la réponse : « C'est par un contact spirituel que la Passion du Christ acquiert son efficacité, à savoir par la foi et par les sacrements de la foi. » Partout où saint Thomas parle de l'influence du Christ sur nos âmes, il signale ces deux modes par lesquels nous pouvons établir la liaison entre le Christ et nos âmes : la foi et les sacrements de la foi.

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 56, art. 1, sol. 3
(2) *Ibid.*, q. 48, art. 6, sol. 2.

Notre union au Christ par la foi.

Et tout d'abord la foi. Qu'est-elle, en effet, autre chose que l'ouverture de notre intelligence à toutes les réalités divines et surnaturelles que le Christ, pour nous, représente. Il nous servirait de peu d'avoir connu le Christ au cours de sa vie terrestre et de l'avoir vu des yeux de notre corps. Tant d'autres le rencontrèrent alors, qui ne perçurent en lui qu'un homme. La foi, seule, nous découvre le Christ et nous le fait appréhender tel qu'il est, en sa divinité et en son humanité, en son sacerdoce rédempteur et sauveur. En dirigeant vers lui nos regards de croyants, c'est à ce qu'il y a de plus intime et de plus vrai en lui que nous nous adressons ; et rien n'est plus capable d'établir un contact vivant entre deux êtres que cette connaissance réelle qu'ils prennent l'un de l'autre. Car le Christ, lui non plus, ne nous ignore pas : dans la vision de Dieu, il nous voit tels que nous sommes ; il connaît notre destinée éternelle en lui, chargé qu'il est de la réaliser. Le premier, il illumine nos intelligences de sa lumière, et c'est à son invite que nous adhérons à lui dans la foi. Là ne s'arrêtent pas pourtant nos relations avec le Christ. Si la connaissance est requise à l'union de deux êtres, celle-ci ne s'achève que dans l'amour. De nouvelles influences de la part du Christ et de nouveaux acquiescements de notre part doivent se produire pour que la foi s'achève en charité. Alors seulement s'opère notre justification dans l'adhésion parfaite au Christ et dans la participation à sa vie divine, toute faite de lumière et d'amour

Reliés au Christ dans la foi et dans la charité, nous ne faisons plus qu'un avec lui, nous sommes les membres de son corps mystique, agréés de Dieu au même titre que leur tête, et portant en nous des promesses et des gages de vie éternelle. Désormais tout acte bon, toute prière, toute souffrance accueillie dans l'amour du Christ, nous relient directement à lui, font circuler de lui à nous et de nous à lui cette vie divine à laquelle il nous élève, et qu'il ne cesse d'accroître en nos âmes.

Pour exprimer l'intimité de cette union vitale, on dit parfois que le Christ habite en nos cœurs « Que le Christ, écrit saint Paul à ses fidèles d'Ephèse établisse par la foi sa demeure en vos cœurs, enracinés que vous serez, fondés dans la charité (1). » Habitation spirituelle certes, mais qui traduit bien ce contact permanent que nous possédons avec le Christ par la foi. Selon le vœu qu'il exprimait lui-même à ses apôtres, nous demeurons en lui et lui en nous par cette communauté de pensée et d'amour, sanctifiés que nous sommes de sa propre sainteté. Saint Thomas, commentant ce passage de l'Evangile de saint Jean, explique que nous demeurons en Jésus « par notre foi, notre obéissance et notre persévérance », et que Jésus demeure en nous « par les lumières, les secours et le don de la persévérance qu'il nous communique (2) ».

(1) *Epître aux Ephésiens*, ch. III, v. 17.
(2) *Commentaire sur saint Jean*, ch. XV, leçon 1.

Notre union au Christ par les sacrements.

Pourtant nous ne pouvons oublier qu'un autre mode existe encore de nous relier au Christ ; il consiste à recourir à lui par ce que nous avons appelé, avec le Docteur Angélique, « les sacrements de la foi ». Son importance est telle qu'il doit désormais retenir toute notre attention. Que l'on ne s'y trompe pas d'ailleurs, ces deux modes ne sont pas étrangers l'un à l'autre. Certes, au premier abord, il semblerait que l'union au Christ par la foi soit indépendante de l'union réalisée par les sacrements ; qu'à tout le moins son extension pratique soit beaucoup plus universelle. Le premier appel de la grâce qui oriente l'adulte vers sa justification n'est-il pas tout intérieur ? Tout intérieure aussi sa première soumission dans la foi, par laquelle il se dispose à vivre de la charité ? Au cours de sa vie sanctifiée, le chrétien lui-même ne reçoit-il pas du Christ invisiblement de multiples grâces qui concourent à son progrès dans la perfection ? Les sacrements n'interviennent en réalité dans notre existence qu'à des intervalles plus ou moins rapprochés : or, du Christ à nous, c'est sans intermittence que coule la vie divine ; et c'est à tout instant que, par notre vie d'âme, nous nous relions à lui. Aussi bien, nombre d'âmes sont, par le fait des circonstances ou de leur ignorance invincible, mises hors d'état de recourir aux sacrements : leur bonne volonté foncière, leur loyauté sincère suffisent à les ouvrir aux influences de la grâce du Christ, qui les fait membres de son corps mystique.

On serait donc tenté de considérer plutôt les sacrements comme de simples secours extérieurs, destinés à faciliter nos relations avec le Christ, mais qui peuvent à la rigueur disparaître sans nuire à notre vie divine. Ce serait là une grave illusion : loin que les sacrements soient comme un superflu dans notre vie chrétienne, leur rôle y est au contraire capital. Les sacrements, on le sait, sont des rites sacrés institués par le Christ pour nous communiquer la grâce. Le Christ les a voulus pour des raisons que nous exposerons bientôt ; mais dès maintenant il faut se rendre compte qu'ils constituent l'armature même de notre vie chrétienne et que, sans leur apport, cette vie s'écroule.

Rôle des sacrements dans la vie chrétienne.

Nul ne peut être régénéré dans le Christ que par les eaux du baptême : c'est là une loi universelle qui ne souffre pas d'exception. S'il arrive qu'une âme se trouve justifiée en dehors de ce sacrement, c'est qu'en définitive par la foi qui la porte au Christ, et par l'amour qui la pousse à se plier à sa loi, elle s'ordonne au baptême et trouve, dans cet ordre même, la sanctification dont elle a besoin. Par ailleurs, dans le progrès de notre charité, les sacrements ont leur place nécessaire : tous les autres secours ou grâces, en effet, qui nous viennent directement du Christ ne sont que les conséquences de la première orientation imprimée à nos âmes vers Dieu par le sacrement. C'est parce que les sacrements, dans leur opération mystérieuse sur nos âmes, nous ont assi-

milés au Christ, enracinés en lui dans la foi et l'amour, que notre union à Jésus se développe dans le sens qu'ils ont eux-mêmes marqué.

Il arrive parfois que, parmi les incrédules ou les hérétiques, on s'étonne, et que l'on soit tenté de reprocher à notre religion son ritualisme. On voudrait un culte tout intérieur et tout spirituel, et l'on répugne à penser que de pauvres choses matérielles, comme l'eau ou l'huile, de simples formules toutes faites puissent avoir quelque efficacité dans l'élaboration et le progrès d'une vie aussi haute que la vie surnaturelle. Ne prétend-on pas aussi découvrir une certaine parenté entre ces rites sacramentels et les rites magiques des religions anciennes ? Et comment admettre qu'une conception aussi grossière de la religion ait été celle de Celui qui disait à la Samaritaine : « L'heure vient et elle est déjà venue, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité ; ce sont de tels adorateurs que le Père demande. Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité (1). »

Pourtant, avant de formuler cette objection, il ne serait que juste de reconnaître que le Christ lui-même au cours de sa vie n'a pas hésité à faire usage de ces rites symboliques de purification ou de sanctification. Dès le début de sa vie publique, il se soumet au baptême de Jean, « pour accomplir, dit-il, toute justice (2) ». Plus tard, sur le point d'envoyer ses disciples à la conquête du monde, il leur commande de baptiser au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. A la veille de sa mort, il prend du pain et du

(1 *Evangile selon saint Jean*, ch. IV, v. 23
(2) *Evangile selon saint Matth.*, ch. III, v. 15

vin, et, ayant prononcé sur eux les paroles saintes qui les consacrent en son corps et en son sang, il ordonne à ses Apôtres de reproduire, après qu'il les aura quittés, ce geste en souvenir de lui. Ces divers épisodes manifestent avec évidence l'intention du Sauveur d'employer des rites et des symboles, et de leur faire jouer un rôle dans la religion de l'esprit qu'il était venu instaurer ici-bas.

Quoi d'étonnant d'ailleurs à ce que nous ayons besoin de ces humbles réalités pour nous élever à la vie divine ? Il faut le répéter au risque d'en devenir banal : l'homme est esprit et matière ; son action n'est vraiment humaine qu'à la condition que s'y retrouvent, en une harmonie parfaite, ces deux principes qui le constituent. La pensée a besoin des mots et des images pour s'exprimer ; plus encore le sentiment qui jaillit de l'âme et que le cœur ne peut contenir. Il y a certes un culte en esprit et en vérité, mais ce n'est pas le culte où, de propos délibéré, le corps est mis à l'écart ; c'est le culte où l'âme, grâce au corps, s'épanouit au dehors en gestes et en paroles qui ne la trahissent pas. Le divin Maître, en instituant des symboles sacramentels, ne faisait donc que s'adapter à notre nature à la fois intellectuelle et sensible.

Ajoutons que, lorsqu'il s'agit d'entrer en contact avec Dieu, de recevoir de lui le bienfait de la vie divine, il nous faut l'assurance que cette communication est réelle et effective. La grâce est une réalité invisible ; elle n'est pas davantage objet de conscience. Nous ne saurions jamais avec certitude qu'elle vient à nous, si des signes sensibles n'en étaient le témoin annonciateur et comme le héraut authentique et

infaillible. Et puis, nous sommes des pécheurs, qui nous laissons entraîner le plus souvent au mal par les réalités du dehors en lesquelles nous cherchons notre repos et notre jouissance. Dieu, le divin éducateur de nos âmes, tient compte de notre faiblesse : ces créatures sensibles et matérielles au milieu desquelles nous vivons, dont nous ne pouvons nous passer, qui sont trop souvent pour nous l'objet de nos convoitises déréglées, il les prend, les élève et les purifie, et il en fait pour nous un moyen de purification et de salut. Quoi de plus conforme à la Sagesse divine et à sa Bonté transcendante que de transformer ainsi une occasion de chute en source de vie et de sainteté.

Rites magiques ? Non certes, car il y a entre le rite sacramentel et le rite magique une différence capitale. Ce dernier est purement utilitaire ; il entend capter à notre service le pouvoir divin en vue d'un bonheur terrestre, et ne se soucie nullement des dispositions morales de celui qui en fait usage. Tout autre est le rite sacramentel : il est essentiellement ordonné à la sanctification de l'âme ; il n'a de pleine efficacité qu'à la condition d'être reçu avec foi, respect, repentir de nos fautes et amour de Dieu. Sans doute, il produit, par son usage même, la grâce en nos âmes : encore est-il qu'il faut que nos âmes s'ouvrent à la réception de cette grâce, qu'elles soient en appel de vie divine, en désir de transformation surnaturelle.

Le sacrement est un signe.

A la vérité, les sacrements de la Loi nouvelle constituent un ordre de réalités très spéciales qui n'ont

rien de commun avec les rites des autres religions. Le Concile de Trente nous en découvre la véritable nature quand il nous enseigne que les sacrements contiennent la grâce qu'ils signifient (1). Ce sont en effet, d'abord et avant tout, des signes. Les rites qui les composent, — usage de certaines matières déterminées, emploi de formules consacrées, — n'ont de valeur en eux-mêmes que parce qu'ils orientent la pensée du croyant vers autre chose, vers une réalité surnaturelle destinée à nous sanctifier. Saint Thomas, avant le Concile de Trente, avait déjà mis en valeur ce caractère essentiel du sacrement, avec une richesse de doctrine trop souvent oubliée de nos jours. « Les sacrements, écrit-il, sont ordonnés à signifier notre sanctification. Or, dans cette sanctification, l'on peut considérer trois choses : sa cause, qui est la passion du Christ ; sa forme, qui consiste dans la grâce et les vertus ; sa fin dernière, qui est la vie éternelle. Sous ces trois rapports, les sacrements sont signes : ils remémorent, en effet, à notre souvenir la passion du Christ ; ils démontrent l'effet produit en nous par cette passion, à savoir la grâce ; ils annoncent enfin la gloire future (2). » Tout sacrement, par sa nature même, est donc à la fois un rappel du passé, un témoignage du présent et un gage de l'avenir. Et par là, il nous introduit dans l'ordre surnaturel et divin de notre rédemption, qui va du Christ à nous, pour nous faire remonter, par le Christ, jusqu'à Dieu. Car il ne faut jamais oublier que les sacrements viennent du Christ et de sa Passion, qu'ils sont desti-

(1) Session VII, canon 6.
(2) *Somme Théologique*, 3ª, q. 60, art. 3.

nés à nous relier sensiblement à lui comme à la source et à l'auteur de notre salut, et qu'ils sont, dans l'application qui nous est faite des mérites de son sacrifice, les instruments de son sacerdoce. L'on sait avec quelle insistance saint Paul enseigne à ses fidèles que le baptême, en nous plongeant dans les eaux de la régénération, nous ensevelit avec le Christ et nous fait mourir au péché, pour nous ressusciter ensuite avec lui à une vie nouvelle : « Vous avez été ensevelis avec lui dans le baptême, où vous avez ensuite été ressucités avec lui par la foi en l'opération de Dieu qui l'a ressuscité lui-même d'entre les morts (1) ».

Tous les rites sacramentels ont ainsi pour but de nous représenter par des gestes appropriés la transformation intérieure qui s'opère en nous et qui nous vient de la Passion du Sauveur. De là leur titre de sacrements de la foi, que nous leur avons donné avec saint Thomas. Ils attestent, en effet, d'une manière visible cet invisible lien que la foi établit entre nous et le Christ. « Ils sont, comme dit encore le Docteur Angélique, des signes de protestation de la foi qui justifie l'homme (2) » ; des réalités essentiellement relatives, relatives à la Passion du Christ qu'elles nous rendent de quelque façon sensible pour que nous y puisions les fruits de salut qu'elle contient.

(1) *Epître aux Colossiens*, ch. II, v. 12.
(2) *Somme Théologique*, 3ª, q. 65, art. 4.

Le sacrement opère ce qu'il signifie.

Mais le sacrement n'est pas seulement un signe : un autre caractère, non moins essentiel que le premier, le distingue des rites de l'Ancienne Loi. Il est un signe qui opère ce qu'il signifie. Nul doute n'est permis sur son efficacité réelle, car il est de foi que les sacrements n'ont pas été institués uniquement pour nourrir notre foi (1) ; qu'ils confèrent la grâce à ceux qui n'y mettent pas d'obstacle (2) ; qu'ils la donnent toujours et à tous « *ex opere operato* », c'est-à-dire par l'usage même que l'on en fait (3). Les conditions requises de la part du sujet qui les reçoit sont la foi et l'attrition de ses fautes, s'il s'agit du Baptême et de la Pénitence ; l'état de grâce, s'il est question des autres sacrements. Tandis que ces derniers, en effet, augmentent en nous la vie de la grâce, les deux premiers ont pour rôle propre de justifier l'homme pécheur.

Si la doctrine de la causalité instrumentale appliquée aux sacrements n'a pas fait l'objet d'une définition du Magistère, il apparaît vite néanmoins combien heureusement elle éclaire l'enseignement du Concile de Trente. Elle en est comme le prolongement nécessaire, à tel point qu'à son défaut, il semble malaisé de maintenir en leur intégrité les expressions si fortes du Concile. Elle tient d'ailleurs tout entière en cette formule si expressive de saint Thomas : « Les sacrements opèrent ce qu'ils signifient (4). »

(1) *Concile de Trente*, sess. 7, canon 5.
(2) *Ibid.*, canon 6.
(3) *Ibid.*, canons 7 et 8.
(4) *Somme Théologique*, 3ª, q. 62, art. 1, sol. 1.

Ils opèrent ; et c'est-à-dire qu'ils sont, comme l'humanité du Christ, des instruments véritables, entre les mains de Dieu, de notre sanctification. Mais il y a un ordre entre eux et le Christ. Le Christ, en son humanité, unie personnellement au Verbe, est l'instrument premier et immédiat de Dieu, l'instrument « conjoint », organique en quelque sorte, à la manière dont la main est l'instrument de notre intelligence. Les sacrements ne sont que des instruments secondaires ou séparés, un peu comme le ciseau entre les mains du sculpteur. De plus le Christ est un instrument qui possède une réelle autonomie dans l'exercice de son activité instrumentale. Il est le ministre conscient et volontaire des œuvres de Dieu. Les sacrements sont sous sa dépendance et son emprise : c'est lui qui les a institués, et c'est lui qui fait passer en eux le courant de la vie divine pour le transmettre à nos âmes. De même donc que les sacrements nous relient au Christ par leur signification, de même ils nous unissent à lui par leur causalité. Ils sont le trait d'union entre le Christ et nous : transmetteurs des ondes invisibles de la grâce, ils nous font participer d'une manière efficace et certaine à la divine influence qui nous vient du Christ. Ils sont, pour employer une image chère aux Anciens, comme le divin écoulement qui nous vient du Sauveur en croix et de son côté ouvert, et par lequel l'Eglise est sauvée (1).

Ils opèrent : et la vertu divine est en eux tout durant qu'ils sont constitués dans leur être de sacrements. Pour le comprendre, il faut considérer que

(1) *Somme Théologique*, 3a, q. 62, art. 5.

les sacrements ne sont pas des réalités statiques, mais dynamiques, si j'ose ainsi parler. Ils consistent, en effet, dans l'usage d'une matière et dans l'emploi d'une formule : usage et emploi qui ont pour auteur le ministre du sacrement. Ce n'est pas l'eau, dans son être statique, qui purifie l'âme du baptisé, mais c'est l'ablution, opérée au moyen de l'eau par le ministre, et accompagnée de paroles qui achèvent de donner à l'ablution tout son sens. Rien n'est plus conforme d'ailleurs à ce que nous avons dit de la nature de la causalité instrumentale. Un instrument n'est cause de l'œuvre de l'agent principal que par le moyen de son activité propre : c'est cette activité que l'agent surélève pour lui faire produire un effet supérieur. Or les sacrements sont véritablement des actions et des gestes rituels, qui, par tout eux-mêmes, sont orientés vers l'œuvre à produire. Dans cette action, toute en tendance vers le sujet qui en est le bénéficiaire, passe la vertu divine ; et ce qui n'était que simple ablution du corps, devient aussitôt purification de l'âme. Quand donc nous professons, avec le Concile de Trente, que les sacrements contiennent la grâce, nous n'entendons pas en faire les réceptables immobiles et inertes d'une réalité surnaturelle qui serait comme enfermée en eux ; nous signifions seulement qu'ils sont les ouvriers de la puissance divine, et que, dans leur activité même, ils la portent en eux, pour la transmettre à l'âme et l'engendrer à la vie de la grâce.

Un seul sacrement fait exception à cette loi, l'Eucharistie, parce qu'elle contient d'une manière permanente, sous les espèces du pain et du vin, le corps et le sang du Christ. La vertu divine demeure

donc en ce sacrement aussi longtemps que le Christ lui-même. « C'est pourquoi, dit saint Thomas, tandis que les autres sacrements sont réalisés seulement par l'application que l'on fait de leur matière à la sanctification de l'homme, le sacrement de l'Eucharistie se trouve constitué dans la consécration même de sa matière (1). » Il en résulte évidemment pour l'Eucharistie une éminente supériorité sur laquelle nous aurons à revenir.

Quoi qu'il en soit, il apparaît manifeste que les sacrements, ainsi revêtus de la puissance divine, sont des réalités sacrées et sanctifiantes. Ils sont comme l'action du Christ prolongée et étendue jusqu'à nous, et, à leur manière, ils participent de la sainteté même de leur auteur.

Ajoutons enfin qu'ils opèrent ce qu'ils signifient, et nous aurons une idée adéquate de leur réelle grandeur. Dieu sans doute, pour produire la grâce en nos âmes, pourrait se servir de n'importe quel instrument : son action n'est pas limitée, comme la nôtre, par la créature dont il consent à faire usage. Mais s'il institue certains sacrements et les destine à notre sanctification, ce n'est pas sans un dessein très déterminé de sa sagesse. Il veut, en effet, que ces sacrements nous représentent sensiblement la transformation intérieure et invisible qui s'opère en nous ; et sa puissance divine, en même temps qu'elle s'écoule en eux, se plie en quelque sorte à leur mode d'être relatif, pour aboutir à un effet qui leur soit proportionné. Ainsi nous retrouvons, voulue ici par Dieu, l'application d'une des conditions de la causalité

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 73, art. 1, sol. 3.

instrumentale à laquelle notre activité déficiente se trouve nécessairement soumise, et d'après laquelle l'instrument imprime sa marque propre dans l'effet. Les sacrements, eux aussi, parce qu'ils sont essentiellement des signes, imprimeront dans l'âme leur similitude en produisant ce qu'ils signifient. Et en cela même ils se distinguent de tous les autres modes de l'activité divine. « C'est bien la même parole de Dieu, écrit saint Thomas à propos de l'Eucharistie, qui opère dans la création des choses et dans la consécration, mais de manière différente dans les deux cas. Car ici elle opère sacramentellement, c'est-à-dire selon toute la force de signification du rite employé (1). »

On ne saurait trop insister sur cette nature si particulière des sacrements, car elle en fait un ordre de réalités tout à fait à part. Traits d'union visibles entre le ciel et la terre, toute leur valeur et toute leur efficacité dépend de leur signification même : c'est cette signification, et elle seule, qui est élevée par Dieu au point d'opérer exactement tous les effets surnaturels auxquels elle se réfère. Et s'il est vrai tout d'abord que le sacrement est un signe de la Passion du Christ, il devra donc premièrement reproduire en nous quelque chose de cette même Passion. Rien n'est plus exact : la grâce qui vient à nous à travers le symbolisme sacramentel est une grâce tout imprégnée par le sacrifice du Calvaire ; elle en porte les marques. A la veille de mourir, Jésus, s'adressant à son Père, disait : « Je me sanctifie moi-même pour eux, afin qu'eux aussi soient sanctifiés

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 78, art. 2, sol. 2

en vérité (1). » Cette sanctification par laquelle le Christ se dévouait à son Père dans une humble soumission d'amour, dans un acquiescement total à ses volontés sur lui, c'est celle-là même qui nous est transmise par les sacrements. Elle nous fait entrer dans les sentiments du Christ, sentiments de mort à tout ce qui n'est pas la volonté de Dieu, d'oblation totale au Père pour qu'en nous aussi se réalisent ses desseins éternels. La voie par laquelle il nous faut faire retour à Dieu, n'est autre que celle en laquelle s'est engagé le Christ. C'est une voie de sacrifice et d'immolation où les souffrances et la mort elle-même ont leur rôle à jouer. Il importe donc, au plus haut point, que nous soyons assimilés au Christ dans sa Passion. Telle est bien l'œuvre de la grâce sacramentelle : si, dans sa nature essentielle, elle s'identifie avec la grâce sanctifiante, cependant elle lui ajoute un mode très particulier de ressemblance avec la sainteté du Christ : elle est une grâce proprement chrétienne.

Aussi bien ce mode lui-même s'adapte-t-il aux besoins de nos âmes, et se diversifie-t-il, dans les sept sacrements, pour répondre aux nécessités que nous créent les multiples situations de la vie présente. L'homme qui, pour la première fois, prend contact avec le Christ et trouve en lui son salut, ne requiert pas les mêmes secours que celui qui, vivant déjà de la vie du Christ, doit fortifier en lui cette vie et la défendre contre les ennemis du dehors. Le chrétien qui fonde une famille, oriente sa vie vers un but différent de celui que poursuit le prêtre, chargé de

(1) *Evangile selon saint Jean*, ch. XVII, v. 19.

continuer activement ici-bas le sacerdoce du Christ. Au disciple de Jésus qui tombe dans de nouvelles fautes après son baptême, il faut la possibilité de recourir encore à l'expiation du Calvaire. A l'heure de la consommation dernière enfin, quand à son tour le chrétien, comme son Maître, doit faire à Dieu l'oblation de sa vie, il lui faut une force et un courage qui ne se démentent point.

Les divers sacrements nous assimilent ainsi, chacun à leur manière, à notre divin Modèle, en nous communiquant des grâces appropriées. Ces grâces, ils les signifient en leurs gestes rituels, et ils les réalisent ; ils font de nous d'autres Christs, agissant comme lui, vivant comme lui, s'immolant comme lui. Le Baptême inaugure cette vie de Christs, en nous faisant enfants de Dieu à l'image du Fils unique, et en nous constituant ses membres et ses frères ; il nous applique en plénitude les mérites et les satisfactions du Sauveur et nous engendre, en lui, dans l'innocence que le péché nous avait fait perdre ; nous sommes désormais assurés du pardon et de la grâce de Dieu. La Confirmation vient accroître cette vie chrétienne et nous donner de la défendre vaillamment contre les entreprises du monde mauvais. La Pénitence nous relève de nos chutes et nous apprend à mêler les larmes de notre repentir au sang du Christ versé pour nous. Le Mariage établit entre l'homme et la femme des liens sacrés, image de l'union mystérieuse contractée au Calvaire par le Christ avec son Eglise. L'Ordre nous donne de remplir dignement ici-bas les fonctions de prêtre du Christ. L'Extrême-Onction enfin nous dispose à accomplir ce passage de la mort à la vie, en lequel se

consomme notre éternelle union avec le Christ et avec Dieu.

Dans leur merveilleuse diversité, les sacrements tendent tous vers un but unique, établir ou resserrer les liens qui nous unissent au Christ immolé, pour que nous puissions vivre saintement et parvenir à l'éternelle félicité. Le triple symbolisme qu'avec saint Thomas nous avions distingué dans le sacrement en le rapportant à la Passion du Christ, à la grâce et à notre fin dernière, produit un triple effet dans nos âmes : car il nous assimile au Christ souffrant, il nous communique sa sainteté, et nous ordonne en lui à la vie bienheureuse. En toute vérité, les sacrements opèrent ce qu'ils signifient.

La place de l'Eucharistie dans l'ordre sacramentel.

En parlant tout à l'heure des divers sacrements et de leurs fonctions propres, nous avons omis à dessein de mentionner l'Eucharistie. C'est que ce sacrement tient une place éminente parmi les autres, et qu'il est le principe d'unité et la fin de tout l'ordre sacramentel. Il convient donc de nous arrêter un peu plus longuement à son sujet. Aussi bien ne l'envisagerons-nous également ici que sous le rapport de la transformation intérieure qu'il opère en nos âmes et de la participation qu'il nous donne à la sainteté du Christ.

Le Concile de Trente, en son canon 3 de la session 7, condamne ceux qui prétendraient que « tous les sacrements sont d'égale valeur et que d'aucune manière l'un n'est supérieur à l'autre ». Il y a, dans

ce texte, une allusion évidente à l'Eucharistie ; et tout chrétien, qui croit à la présence réelle du Christ en ce sacrement, ne fera nulle difficulté d'admettre une telle supériorité L'on se tromperait pourtant si l'on s'imaginait que l'Eucharistie est d'une nature si élevée qu'elle n'a rien de commun avec les autres sacrements. Elle aussi fait partie de ce symbolisme surnaturel, grâce auquel s'instaure notre sainteté et notre union au Christ. Elle est un sacrement, c'est-à-dire un signe sensible des merveilles qu'elle opère en notre âme, mais elle est le sacrement par excellence. « Ce qui est commun aux autres sacrements, écrit saint Thomas, doit lui être attribué en propre, en raison de son éminente dignité (1). » Et le saint Docteur se plaît à établir cette vérité, en rappelant les trois grandes réalités auxquelles s'ordonne tout sacrement, la Passion du Christ, notre sainteté, et notre vie future : « Le sacrement de l'Eucharistie, dit-il, possède une triple signification : l'une qui a rapport au passé, car il commémore la Passion du Christ qui fut un véritable sacrifice ; et c'est pourquoi on lui donne le nom de sacrifice ; — l'autre qui a rapport au présent, c'est-à-dire à l'unité de l'église, car par ce sacrement les hommes sont assemblés dans l'unité, et c'est pourquoi on lui donne le nom de communion... Une troisième signification enfin a rapport au futur ; ce sacrement, en effet, est préfiguratif de la jouissance de Dieu qui se réalisera dans la patrie. De là son nom de viatique, puisqu'il nous ouvre la voie qui conduit au ciel On lui donne encore le nom d'Eucharistie, c'est-à-

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 73, art. 4, sol. 2.

dire grâce excellente, soit parce que, comme le dit l'Apôtre, la grâce de Dieu, c'est la vie éternelle ; soit parce qu'il contient le Christ qui est plein de grâce (1). »

L'excellence de l'Eucharistie tient donc en ceci qu'elle nous donne le Christ lui-même, et non plus seulement sa vertu toute-puissante. Néanmoins c'est toujours le Christ en sa Passion qui nous est ainsi communiqué sacramentellement, et le but vers lequel tend l'Eucharistie, c'est encore l'union du Christ à tous les membres de son corps mystique pour qu'ils soient un en lui, et par cette union parviennent à la vie éternelle. Mais tandis que les autres sacrements répondaient à des fins plus particulières imposées par les nécessités de la vie présente ou par la situation plus spéciale en laquelle il arrive que nous nous trouvions, l'Eucharistie, elle, va droit au but essentiel : elle réalise l'union directe et immédiate au Christ immolé ; elle nous livre en leur réalité substantielle son corps et son sang sacrifiés pour nous sur la Croix.

Or, il convient ici plus que jamais de se souvenir que toute sainteté est en étroite dépendance de la vertu de religion. Si l'homme est sanctifié par la grâce et les vertus infuses, c'est pour orienter toute son activité vers le Dieu de la Révélation, c'est pour opérer librement son retour à lui, et faire de toute sa vie un hommage volontaire au Père des miséricordes. La sainteté s'achève nécessairement dans l'oblation intérieure de l'âme à son Dieu : en tant qu'elle est une vertu spéciale, elle commande toutes les autres vertus et tout l'agir humain pour les porter

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 73, art. 4.

aux pieds de la Majesté suprême et les offrir par un culte d'adoration en esprit et en vérité. Tous les sacrements, en nous donnant les grâces et les vertus qui nous ordonnent au service divin, préparent et réalisent déjà d'une certaine manière cette oblation intérieure ; mais il appartient souverainement à l'Eucharistie de l'accomplir en son mode le plus parfait. Elle nous unit, en effet, au Christ, en cette oblation qu'il fit de lui-même à son Père dans l'obéissance et l'amour. C'est cette même oblation, commémorée et représentée à nouveau sous les rites sacramentels, qu'elle nous communique pour que nous la fassions nôtre et qu'avec le Christ nous nous offrions nous-mêmes à notre Père des cieux.

Il ne s'agit point pour l'instant du culte extérieur que réalise l'Eucharistie sous les formes d'un sacrifice visible et sacramentel, et autour duquel s'organise le culte chrétien. Notre point de vue est plus intime et plus profond. Nous considérons l'Eucharistie comme le sacrement par excellence de notre union au Christ, et nous l'envisageons dans ces réalités tout intérieures et spirituelles que la présence du Christ produit en nous. Ces réalités se synthétisent, pour ainsi dire, en l'union parfaite de tous les membres du corps mystique à leur Souverain Prêtre, union qui, en les sanctifiant, les ordonne à ne faire qu'un avec le Christ dans l'oblation intérieure qu'il fait de lui-même et des siens à son Père. Sur la Croix, Jésus s'offrait lui-même et, avec lui, l'humanité entière dont il répondait devant Dieu ; par notre participation au sacrement de l'Eucharistie, nous nous offrons nous-mêmes avec le Christ, de cette même oblation qui fut sienne et qui devient nôtre

réellement. Ainsi l'Eucharistie concourt effectivement à constituer ce que saint Augustin appelait : « le Christ total ». Elle crée le corp smystique en son unité réelle et actuelle, pour en faire un hommage d'adoration et de louange qui se perpétue à travers les siècles.

L'Eucharistie, fin des sacrements.

Telle est la dignité et l'excellence de ce « mystère de notre foi ». Faut-il s'étonner après cela que tous les autres sacrements n'en soient que des dérivés et s'ordonnent à lui comme à leur fin ? Le Christ, en instituant les sacrements, n'avait qu'un but, s'unir étroitement les hommes pour les mener à Dieu. « Qu'ils soient un comme nous sommes un, disait-il à son Père, vous en moi, et moi en eux. » Voilà le grand idéal du Christ, son œuvre essentielle, la raison d'être de sa venue ici-bas. En établissant donc divers moyens de parvenir à cette union, le Christ ne pouvait pas perdre de vue le moyen principal, celui qui, dans sa perfection, contenait tous les autres. Et puisque l'imparfait est toujours ordonné au parfait, il se devait d'organiser tout l'édifice sacramentel en fonction de l'Eucharistie. Les autres sacrements ne peuvent être conçus que comme un acheminement vers elle, une préparation à l'union plus parfaite qu'elle seule réalise. La vertu sanctifiante que le Christ leur donne, est donc, dans l'intention de leur auteur, dépendante de cette sanctification dernière que l'Eucharistie nous procure. Eux-mêmes, ils sont déjà comme une participation anticipée de

l'Eucharistie, car elle est leur centre et ils gravitent autour d'elle.

L'on pourrait, il est vrai, se demander quelle nécessité il y avait d'instituer d'autres sacrements, puisque l'Eucharistie les contient tous en sa perfection. Mais tout d'abord n'oublions pas que ces sacrements ne sont pas étrangers à l'Eucharistie ; ils ne sont pas isolés d'elle ; ils en sont comme un avant-goût qui nous dispose à parfaire notre union au Christ et à l'achever dans cette religion intérieure et dans ce culte de sainteté que l'Eucharistie nous donne en plénitude. Par ailleurs il convenait que le sacrement par excellence rayonnât au dehors en d'autres symboles moins parfaits, comme il convient qu'une fin universelle trouve son application dans des fins plus particulières. Quand plusieurs instruments se trouvent ordonnés à un même effet, si l'un d'eux possède cet ordre par soi et essentiellement, et les autres seulement par manière de participation, ces derniers sont soumis au premier comme à leur fin. Ainsi le langage parlé est l'instrument universel de communication entre les hommes : pourtant il importe, pour divers motifs, que d'autres modes d'expression, comme l'écriture ou le langage par signes, soient mis au service de l'homme, et lui permettent d'extérioriser sa pensée. Mais ces divers modes sont dépendants du premier qui les commande tous ; et ce n'est que dans la mesure où ils se rapprochent du langage parlé et communient à sa perfection qu'ils sont intelligibles. C'est un rapport semblable qui existe entre l'Eucharistie et les autres sacrements. Par sa nature même, et parce qu'elle nous met en contact direct avec le Christ et avec

Dieu, l'Eucharistie est avant tout et premièrement le sacrement de notre vie mystique, de nos relations intimes avec la divinité ; elle est le sacrement de l'amour, si bien qu'au dire de saint Thomas, son effet plus particulier est d'accroître en nous la ferveur de notre charité. Or, à côté de la vie d'amour que nous devons entretenir avec notre Dieu, il y a toutes les difficultés de la vie pratique qu'il nous faut chaque jour surmonter, il y a les combats à soutenir contre le monde et le démon ; avant de vivre de la pleine amitié avec Dieu, il faut vivre d'une amitié commencée qui nous engendre à une vie nouvelle ; avant d'être agréés dans l'intimité des secrets divins, il faut opérer notre réconciliation avec l'Ami que nous avons offensé. Autant de raisons qui devaient incliner le Christ à disséminer en quelque sorte dans d'autres sacrements toutes les richesses contenues dans l'Eucharistie.

Loin donc d'être un inutile superflu, les sacrements inaugurent véritablement notre vie eucharistique, et déjà en eux le Christ, sacrement de notre salut, vient vers nous pour instaurer l'unité de son corps mystique. Et à qui douterait de l'authenticité de cette doctrine, qu'il nous suffise de citer ces paroles du Catéchisme du Concile de Trente : « L'Eucharistie peut être comparée à une source dont les autres sacrements seraient les ruisseaux. Car en vérité et nécessairement elle doit être considérée comme la source de toutes les grâces, puisqu'elle contient en elle le Christ, source des charismes célestes et des dons, et auteur de tous les sacrements : de lui, comme de la source, dérive vers les autres sacrements tout ce qu'ils possèdent de bien et de perfection... La

première grâce n'est accordée à personne, qu'à la condition de percevoir en désir et par vœu ce même sacrement de l'Eucharistie, car il est la fin de tous les autres. »

L'Eucharistie, nécessaire au salut.

Les dernières paroles que nous venons de citer font allusion à la doctrine de la nécessité de l'Eucharistie dans l'ordre du salut : il convient de s'y arrêter brièvement en terminant ce chapitre, car cette doctrine achève de mettre au point tout ce que nous avons dit sur les rapports de l'Eucharistie avec les autres sacrements. L'on connaît ces paroles de Notre-Seigneur annonçant aux Juifs le mystère eucharistique : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'avez point la vie en vous-mêmes (1). » En quel sens faut-il entendre ces paroles ? L'Eucharistie est-elle à ce point nécessaire que, sans sa réception réelle, il soit impossible à l'homme d'être sauvé ? L'Eglise a toujours regardé le baptême comme la porte du salut, suffisante par elle-même à ouvrir au chrétien l'entrée de la vie éternelle. Et pourtant les paroles de Jésus sont formelles et semblent bien se rapporter à une nécessité absolue et sans condition de l'Eucharistie. Sans doute un sacrement peut produire ses effets dans une âme de deux manières : soit par sa réception réelle, soit, à défaut de celle-ci, par le désir que l'on

(1) *Evangile selon saint Jean*, ch. VI, v. 53

a de le recevoir Ainsi l'adulte qui se trouve dans l'impossibilité d'accéder au baptême, peut néanmoins être sauvé du seul fait du désir qui le porte vers ce sacrement. Mais si nous appliquions en rigueur cette loi à l'Eucharistie, pour en maintenir l'absolue nécessité, il s'ensuivrait de graves conséquences, car l'enfant baptisé, qui n'a pas l'usage de la raison, est incapable d'un désir conscient et volontaire de l'Eucharistie : il ne pourrait donc pas être sauvé.

A vrai dire, la solution du problème tient toute entière dans ce que nous disions plus haut des rapports de l'Eucharistie avec les autres sacrements. Puisque, en effet, les sacrements sont ordonnés à l'Eucharistie, celui qui s'approche d'un sacrement, s'approche donc de quelque manière de l'Eucharistie. On ne peut user d'un moyen sans se trouver par là même orienté vers la fin poursuivie et sans la posséder déjà, au moins en intention. Toute fin exerce sa causalité dans l'acte même qui nous incline vers elle. Si donc il est vrai que les sacrements sont comme une participation anticipée de l'Eucharistie, en les recevant, c'est déjà l'union au Christ qui se réalise en nous, en attendant qu'elle se consomme en plénitude par la réception réelle du corps et du sang du Sauveur. Point n'est besoin même qu'un désir psychologique naisse en nous à ce sujet. Les sacrements opèrent d'eux-mêmes cette orientation de nos âmes vers l'Eucharistie. L'enfant baptisé, par le seul fait de son baptême, est orienté vers elle ; et cela suffit pour qu'il soit sauvé.

En d'autres termes, dans le baptême comme dans les autres sacrements, deux causalités s'exercent et concourent à notre sanctification : une causalité

efficiente par laquelle le sacrement produit instrumentalement en nous la grâce ; et une causalité finale, celle de l'Eucharistie. Car c'est en vertu de son ordre final à l'Eucharistie que tout sacrement nous donne la grâce d'une manière effective. Il n'y a pas deux grâces produites, l'une par le baptême et l'autre par l'Eucharistie ; il n'y en a qu'une, la grâce baptismale ; mais, dans la production de cette grâce, l'Eucharistie joue le rôle de cause finale, cause absolument nécessaire et sans laquelle le baptême, ou tout autre sacrement, n'aurait aucune efficacité.

Nous devons être incorporés au Christ, car il n'y a de salut qu'en lui. L'Eucharistie est le sacrement de cette incorporation : elle est donc nécessaire au salut. Mais les autres sacrements, étant en sa dépendance, communient aussi à sa vertu, et, par eux, nous mangeons déjà spirituellement le corps et le sang du Christ et nous avons la vie en lui. Dès lors dans la mesure où un sacrement est requis à notre sanctification, dans cette même mesure l'Eucharistie s'impose à nous. Le baptême est absolument nécessaire à tous, la pénitence est nécessaire pour tous les pécheurs baptisés : l'ordre à l'Eucharistie qu'ils supposent présente la même nécessité pour nos âmes. La nécessité des autres sacrements étant moins rigoureuse, moins rigoureux aussi est l'ordre intentionnel à l'Eucharistie qui leur correspond. « Sans aucun doute, lisons-nous dans le Décret de Gratien, tout fidèle devient participant du corps et du sang du Seigneur, quand il est fait par le baptême membre du corps du Christ : il n'est donc pas privé de la communion à ce pain et à ce calice, même si, avant de manger ce

pain et de boire ce calice, il sort de ce monde après avoir été établi dans l'unité du corps du Christ (1). »

Au terme de cette étude sur notre participation à la sainteté du Christ, les sacrements se présentent donc à nous comme un organisme à la fois très un et très divers, mais merveilleusement adapté à nos besoins d'âme. Le Christ vit et agit en eux, et par eux nous communique sa propre perfection de victime immolée pour notre salut, et éternellement agréée du Père. En recevant en nous ces symboles effectifs de notre foi et de notre amour, nous vivons à notre tour et nous agissons à la manière du Christ et en lui. Nous ne faisons plus avec lui qu'un seul et même corps mystique ; « nous croissons en lui qui est la tête, pour notre édification dans la charité. »

(1) Texte cité par saint Thomas, 3ª, q. 73, art. 3, sol. 1, et attribué à saint Augustin. Il se trouve en réalité dans le *Commentaire de la Première Epître aux Corinthiens*, du Pseudo-Bède, ch. X, v. 77. Il a été repris officiellement dans le Décret de Gratien, *De Consecratione*, dist. 4, canon 131.

CHAPITRE II

NOTRE PARTICIPATION A LA CONSÉCRATION DU CHRIST

Les sacrements appartiennent au culte chrétien.

Le sacrifice du Calvaire n'a pas seulement pour but de nous communiquer, par le moyen des sacrements, les grâces de régénération et de sanctification qui nous permettent de faire retour à Dieu ; il est encore un hommage visible rendu par le Christ à la Souveraine Majesté de Dieu au nom de toute l'humanité. Il est, selon la remarque de saint Thomas, le rite inaugural de toute la religion chrétienne. Il importe donc que nous soyons reliés au Christ, non seulement en vue de recevoir de lui la grâce, mais encore pour continuer avec lui sa propre religion extérieure et participer au culte visible instauré par lui dans sa Passion. L'Eucharistie est, comme nous le verrons plus tard, la commémoration réelle et sacramentelle du sacrifice de la Croix : elle est ce même sacrifice rendu à nouveau présent parmi nous et perpétué à travers les siècles, pour que nous puissions prendre notre part de l'hommage visible du Christ, et le faire nôtre.

Aussi bien, sous ce rapport comme sous celui de notre sanctification, les sacrements ne font qu'un avec l'Eucharistie : car s'ils produisent en nous la grâce, ce n'est pas seulement pour nous donner d'offrir

à Dieu ce culte intérieur en esprit et en vérité dont toute sainteté est le principe, mais également pour nous rendre dignes d'apporter notre concours au culte eucharistique et de continuer ici-bas la religion du Christ. En offrant la divine victime, il est vrai, et en communiant à son corps et à son sang, nous achèverons notre sanctification et notre oblation intérieures ; mais par le fait même sera constitué le culte parfait, à la fois visible et invisible, dont le Christ est l'auteur et dont nous devons être les participants.

C'est cette doctrine que saint Thomas formule en ces termes : « Les sacrements sont ordonnés à une double fin : d'abord à remédier au péché, puis à parfaire notre âme en ce qui a rapport au culte de Dieu, selon le rite de la vie chrétienne (1). » Et le saint Docteur ajoute aussitôt : « Or quiconque se trouve député à un office déterminé, est revêtu d'ordinaire d'un insigne qui le marque ostensiblement pour cette charge. Ainsi, dans l'antiquité, les soldats, inscrits à la milice, étaient marqués de signes ou de caractères corporels, indices de leur députation à un service corporel. Puis donc que les hommes, par les sacrements, sont députés à un office spirituel, relatif au culte de Dieu, il s'ensuit que, par ces mêmes sacrements, les fidèles seront marqués d'un caractère spirituel, » qui les autorisera à prendre leur part du culte divin. En d'autres termes, les sacrements ne sont pas autre chose que le sacerdoce du Christ, rendu visible et perpétué parmi nous sous la forme d'une religion et d'un culte déterminés. Ce sont des gestes rituels, accomplis par l'homme au

(1) *Somme Théologique*, 3a, q. 63, art. 1.

nom du Christ et en vertu des liens qui l'unissent à son sacerdoce. Or nul ne saurait s'attribuer à soi-même cette dignité du sacerdoce, fut-ce à titre de simple participation, s'il n'est député et agréé de Dieu pour cet office. Ne nous étonnons donc pas si le fidèle du Christ doit, pour entrer dans la religion de son Maître et en accomplir les rites, être marqué par Dieu d'un caractère spécial qui lui donne droit et pouvoir à cet effet. Ce caractère est le caractère sacramentel, et son étude qu'il nous faut entreprendre maintenant, achèvera de nous donner une idée adéquate de tout cet organisme cultuel, constitué par les sacrements.

Le Caractère sacramentel.

Le Concile de Trente impose à notre foi de croire que trois sacrements, le baptême, la confirmation et l'ordre, impriment dans l'âme un caractère, c'est-à-dire un signe spirituel et ineffaçable, d'où il suit que ces sacrements ne peuvent être réitérés (1).

Au théologien, soucieux de découvrir toutes les richesses doctrinales enfermées en cette simple définition de l'Eglise, le premier devoir qui s'impose est de noter que le caractère n'est pas une réalité extra-sacramentelle : il appartient au contraire étroitement à tout cet ensemble ordonné de réalités spirituelles que constituent les sacrements. Il en tire son origine, puisqu'il est conféré par trois d'entre eux : le baptême, la confirmation et l'ordre. Bien plus, par

(1) Session 7, canon 9.

sa nature même, il est lui aussi de quelque manière un sacrement, car il est un signe spirituel et sacré. Quelle est donc d'une façon précise sa place dans l'organisme sacramentaire ?

La Tradition théologique a toujours reconnu, entre le geste rituel ou signe sensible sacramentel, et la réalité surnaturelle de la grâce à laquelle il se réfère essentiellement, l'existence d'un élément intermédiaire qui tient à la fois et du signe et de la réalité surnaturelle. Le sacrement, en ses rites extérieurs, est signe et n'est que cela : c'est le *sacramentum tantum*, pour employer les termes de l'Ecole ; la grâce est une réalité et non un signe : elle est la *res tantum* ; l'élément intermédiaire est en même temps une réalité spirituelle produite par le rite extérieur, et un signe de la grâce qu'il appelle et exige : on lui donne le nom de *res et sacramentum* Cette distinction n'est pas arbitraire ; elle n'est qu'une application de la loi universelle de la causalité, d'après laquelle toute cause créée, lorsqu'elle produit une forme dans un sujet, commence par disposer le sujet à cette forme. Elle permettait aux anciens théologiens du Moyen-Age, qui pour la plupart admettaient la création directe par Dieu de la grâce, de maintenir la causalité instrumentale du sacrement, en la concevant comme une causalité dispositive de la grâce, à la manière dont la génération humaine est cause de l'âme, en disposant la matière du corps organique. Elle est encore de la plus grande utilité lorsqu'il s'agit d'expliquer conceptuellement la doctrine de la reviviscence des sacrements : il est admis communément, en effet, pour plusieurs sacrements, que s'ils n'ont pas, en raison des mauvaises dis-

positions morales du sujet, produit la grâce au moment de leur réception, ils la confèrent cependant dans la suite dès que le sujet remplit les conditions requises. Or l'on maintient cette causalité du sacrement, même après que le geste rituel est passé, si l'on professe qu'en tout état de cause le sacrement produit dans l'âme une certaine disposition « un certain ornement spirituel », disait saint Thomas, qui crée comme un appel et une exigence de la grâce. Cette disposition, qui fait le lien pour ainsi dire entre le signe sensible et la grâce, c'est le *res et sacramentum*.

A ce *res et sacramentum* enfin nous aurons recours pour rendre compte de la nature du caractère sacramentel. Lui aussi, il est une réalité spirituelle produite dans l'âme par le sacrement, réalité qui nous dispose à recevoir la grâce du Christ ; il est donc un signe de cette grâce, et par le fait même il est la marque authentique et certaine de notre appartenance au Christ ; car alors qu'il peut arriver que nous n'obtenions pas la grâce pour les raisons que nous avons dites, nous sommes toujours assurés de recevoir, avec le sacrement, le caractère. De plus le caractère sacramentel possède ceci de particulier qu'il est ineffaçable, en sorte que les trois sacrements qui le produisent n'ont plus jamais besoin d'être renouvelés pour produire en nous leur pleine efficacité sanctifiante.

Le caractère sacramentel est un signe.

Dès lors nous pouvons entrevoir le rôle capital du caractère dans l'organisation du culte chrétien. La

religion du Christ, en effet, doit se perpétuer visiblement dans le monde et se maintenir indéfectiblement à travers les siècles : « Je serai avec vous jusqu'à la consommation des siècles », disait Notre-Seigneur à ses Apôtres. Cela suppose à tout le moins que le culte instauré par Jésus sur la Croix ne cessera pas un seul instant, durant qu'il y aura des hommes sur la terre. Cela suppose aussi qu'à tout moment de l'histoire du monde, il sera possible de reconnaître cette religion visible et extérieure du Christ ; de distinguer par conséquent ses membres de ceux des autres religions. En outre, à l'intérieur même de tout culte organisé, il doit y avoir des prêtres et des fidèles, les uns chargés de constituer activement ce culte, les autres autorisés à y prendre part : toute religion visible est nécessairement sociale, et il n'y a pas de société sans ordre et sans autorité ; il convient même que cette société ait ses défenseurs attitrés contre tout ce qui du dehors pourrait la mettre en péril. La sainteté, communiquée par les sacrements aux membres du Christ, ne saurait répondre à de telles exigences et suffire à l'établissement du culte chrétien. La grâce est, en effet, une réalité invisible qu'un seul péché mortel suffit à faire disparaître ; nul ne sait avec évidence s'il est digne d'amour ou de haine et à plus forte raison ne pouvons-nous le découvrir d'une manière manifeste lorsqu'il s'agit des autres. Enfin s'il convient en principe que les prêtres soient plus parfaits que les fidèles, dans la réalité il en peut être tout autrement. Il faut donc que le culte chrétien repose sur un autre principe que la sainteté de ses membres. Ce principe, nous le découvrons précisément dans le caractère sacra-

mentel. Il est un signe spirituel ineffaçable de notre appartenance au Christ et à sa religion, qui nous distingue par conséquent de tous les autres hommes. Grâce à lui, nous entrons dans le culte chrétien et avons droit d'y prendre part, selon les diverses fonctions dont il nous rend en quelque sorte les titulaires. Il organise la société cultuelle chrétienne : le caractère baptismal, en effet, institue les fidèles du Christ et les marque de son sceau : il fait d'eux des chrétiens. Le caractère de la confirmation fait du chrétien un véritable soldat du Christ, et lui donne droit de défendre au dehors les intérêts de sa religion. Le caractère sacerdotal enfin établit les prêtres du Christ, chargés de continuer ici-bas activement son sacerdoce.

L'on pourrait, il est vrai, se demander comment il se fait que le caractère, réalité spirituelle et invisible, soit véritable signe de notre appartenance au culte extérieur chrétien. Un signe, pour remplir son rôle, ne doit-il pas être sensible et perceptible à tous ? Mais il convient de remarquer que le caractère est nécessairement et infailliblement lié au sacrement lequel, lui, est un signe sensible. Quiconque reçoit le baptême validement est marqué pour toujours du signe du chrétien : les dispositions morales, le plus souvent incertaines, n'importent nullement à cette validité. Il suffit que le sujet, qui se présente au baptême, témoigne vouloir entrer dans les intentions du Christ et de son Eglise. Dès lors, nous sommes sûrs de l'existence du caractère, chaque fois que nous pouvons la rattacher à l'existence du sacrement ; et cela suffit pour que le caractère devienne un véritable signe d'appartenance au Christ. La rela-

tion nécessaire qu'il soutient avec le signe sensible sacramentel est pour nous le point de départ de cette discrimination que nous établissons entre les chrétiens et les non-chrétiens, entre les simples fidèles du Christ, ses soldats et ses prêtres.

N'allons pas croire qu'en rattachant ainsi le caractère au culte chrétien nous nous éloignions de la notion commune qui veut que le *res et sacramentum* de tout sacrement soit une disposition et un signe de la grâce produite. Le culte chrétien n'est que l'expression sensible du culte en esprit et en vérité que l'humanité doit rendre à Dieu : destiné par tout lui-même à nous sanctifier dans le Christ, il traduit en retour les sentiments d'adoration reconnaissante et soumise qui s'élève de nos âmes vers Dieu. Le caractère nous donne nos droits d'entrée dans la religion visible du Christ : il donne à nos actes cultuels leur marque d'authenticité, leur valeur proprement chrétienne ; mais par le fait même il crée en nous un réel besoin de grâce et de sainteté ; cette sainteté, il l'exige et l'appelle ; bien plus, comme nous le verrons, il la réalise de concert avec le geste rituel auquel il est lié, si nous n'y mettons pas d'obstacle. Le caractère est donc bien, lui aussi, signe et prélude de la grâce sacramentelle. A la vérité, l'on pourrait se demander si le *res et sacramentum* de tout sacrement, même lorsqu'il n'est pas élevé à la dignité d'un caractère inamissible, ne nous ordonne pas cependant de quelque manière au culte chrétien. Nous savons, en effet, que pour saint Thomas, toute grâce sacramentelle, quelle qu'elle soit, ne nous délivre pas seulement du péché, mais « rend notre âme parfaite pour les choses ayant rapport au rite même de la

vie chrétienne (1) ». Or, à chacune de ces grâces, correspond, dans la pensée du Docteur Angélique, un *res et sacramentum* déterminé. Ne serait-ce pas que ce *res et sacramentum* vient modifier passagèrement les droits et les prérogatives conférés par le caractère, leur donner une orientation plus particulière correspondant à une situation donnée ? Ne serait-ce pas en fonction de cette orientation nouvelle que la grâce sacramentelle nous est donnée pour parfaire notre âme et la rendre digne des devoirs cultuels plus spéciaux qui s'imposent à nous ?

Sans doute saint Thomas remarque encore que les sacrements qui ne confèrent pas un caractère n'ont qu'un rapport indirect avec le culte divin dont l'acte principal est le sacrifice eucharistique (2). C'est qu'en effet aucun d'eux ne nous donne un nouveau pouvoir cultuel, essentiellement distinct des trois pouvoirs conférés par le caractère. Pourtant le fidèle baptisé qui reçoit l'Extrême-Onction par exemple, se trouve, par ce sacrement, assimilé à son Maître divin, en ses souffrances et en sa mort, élevé par conséquent à la dignité de membre souffrant du Christ. Sa participation au culte divin s'en trouve de quelque manière modifiée : elle s'appuie toujours aux droits que lui confère le caractère baptismal, mais avec ceci de particulier qu'elle est la participation d'un membre souffrant et reconnu comme tel par toute la société chrétienne. De même les époux chrétiens expriment aux yeux de tous par leur union sacramentelle l'union mystique du Christ et de son Eglise : il n'y a pas lieu, semble-t-il, de faire abstrac-

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 63, art. 1.
(2) *Ibid.*, art. 5.

tion de ce titre et de cette qualité sociale chrétienne dans la part qu'ils prennent aux actes cultuels de la religion du Christ. Ainsi enfin le pécheur pénitent, que l'absolution sacramentelle a restitué en grâce, nuance-t-il son adoration et son culte d'un regret sincère du passé et d'un vouloir d'expiation proportionné à ses fautes.

De toute manière, en même temps qu'ils nous sanctifient, les sacrements nous introduisent, par voie directe ou indirecte, dans le culte divin institué par le Christ, et nous donnent d'y prendre part à des titres divers. Il reste néanmoins que le caractère sacramentel seul constitue l'armature inébranlable de ce culte ; seul il organise et ordonne socialement notre religion extérieure, en imprimant dans nos âmes le signe indélébile de notre appartenance au Christ.

Le caractère sacramentel est une consécration.

Mais si le caractère est un signe, il n'est pas que cela ; il est aussi une réalité spirituelle. La notion de signe, en effet, n'exprime pas autre chose qu'une relation à la chose signifiée. Or, à moins d'admettre, à l'encontre du sentiment commun des théologiens, que le caractère est une simple relation de raison, une députation purement nominale aux actes du culte chrétien, il faut bien reconnaître que le droit et la dignité qu'il confère possède un fondement réel dans l'âme de celui qui en est revêtu. « Le caractère est imprimé dans l'âme », dit le Concile de Trente. Un tel enseignement paraît difficilement

explicable, si le caractère n'est pas quelque chose de réel. Quelle est donc la nature de cette réalité spirituelle qui, en s'insérant dans nos âmes, nous ordonne au culte divin ?

Quand nous avons étudié le pouvoir sacerdotal du Christ, nous avons remarqué que l'union hypostatique, par la consécration substantielle qu'elle confère à l'humanité du Sauveur, constituait le fondement premier de son sacerdoce. C'est elle, cette consécration, qui à proprement parler donne au Christ son caractère de prêtre, qui fait de lui l'intermédiaire, le médiateur par excellence entre Dieu et l'homme, qui revêt enfin ses actions d'une valeur absolue en soi, valeur d'hommage souverain de la créature à son Créateur Le culte ainsi instauré par le Christ est donc un culte qui puise sa valeur transcendante et unique dans la consécration substantielle de l'humanité de Jésus. Ce culte appartient en quelque sorte non seulement à l'ordre surnaturel de la grâce, mais à l'ordre de l'union hypostatique elle-même : il est le culte et la religion d'un Homme-Dieu.

D'autre part l'humanité tout entière est appelée à entrer dans la participation à ce culte. Le Christ est nôtre, et nôtre aussi sa religion. Par suite, il ne saurait suffire à l'homme, pour s'approprier le culte du Christ, d'être sanctifié par la grâce ; cela sans doute est nécessaire pour qu'il puisse dignement s'approcher de Dieu ; mais il faut encore que l'homme soit sanctifié, ou plus précisément consacré à la manière dont le Christ est lui-même consacré par l'union hypostatique. Certes, il ne s'agit pas pour l'homme de devenir, lui aussi, un Dieu : mais ce

qui est requis, c'est que ses actes cultuels, comme tels, aient une valeur analogue à la valeur des actes posés par le Christ ; ce qui est requis, c'est qu'ils appartiennent au même ordre, afin qu'il n'y ait dans le monde qu'un seul culte et qu'une seule religion. Il faut que l'homme ait le pouvoir de poser des actes ayant valeur cultuelle non seulement surnaturelle, mais aussi proprement chrétienne, en sorte qu'ils puissent devenir de véritables hommages agréés de Dieu, ou des principes de sanctification intérieure, à la manière de la Passion du Christ dont ils sont les substituts. S'il est vrai que tout l'organisme sacramentaire n'est que le culte du Christ mis à notre portée, il importe que l'homme ait le pouvoir de le réaliser en lui donnant sa valeur propre d'hommage et de sanctification analogue à l'hommage et à la sanctification du Prêtre souverain qui est un Homme-Dieu.

A ces exigences si hautes du culte chrétien, répond précisément le caractère sacramentel. En nous ordonnant, en effet, d'une manière définitive au culte du Christ, il nous établit en une appartenance toute spéciale avec le Christ et avec Dieu ; il nous consacre véritablement. Saint Thomas le note à plusieurs reprises : « Dans les sacrements qui impriment un caractère, dit-il, l'homme se trouve tout spécialement sanctifié par une consécration qui le députe au culte divin (1). » Sans doute il ne peut être ici question d'une consécration substantielle identique à l'union hypostatique ; mais de même que l'union hypostatique consacrait le Christ et le députait au

(1) *Somme Theologique*, 3ª, q. 63, art. 6, sol. 2.

culte le plus parfait qui puisse exister, de même le caractère consacre l'homme et lui donne de prendre part à ce même culte très parfait institué par le Christ. Le caractère est donc comme une dérivation de la consécration substantielle de l'union hypostatique. Les actes cultuels de l'homme n'ont de valeur que s'ils reproduisent les actes cultuels du Christ lui-même : c'est pour leur donner cette valeur que le caractère confère à l'homme une consécration qui se relie et s'ordonne à la consécration substantielle du Sauveur.

En d'autres termes, c'est parce que le Christ appartient à Dieu d'une manière tout à fait transcendante qu'il peut lui rendre l'hommage parfait dû à sa souveraine Majesté. Pour nous unir à cet hommage et nous donner de le faire nôtre, le caractère nous introduit dans ce même ordre d'appartenance à Dieu, sous un mode dérivé sans doute, accidentel comme l'est toute participation, mais qui ne nous en élève pas moins jusqu'à pouvoir perpétuer un culte où Dieu retrouve le culte de son Christ et qu'il daigne agréer au même titre. Ce que la consécration hypostatique est au sacerdoce de Jésus, le caractère l'est à notre sacerdoce ; et parce que ce dernier n'est que la continuation du sacerdoce du Christ, il faut bien que le caractère lui aussi soit de quelque manière une dérivation de la consécration hypostatique. C'est pourquoi saint Thomas ne se contente pas d'enseigner que le caractère sacramentel est une consécration, mais déclare en même temps qu'il est une participation au sacerdoce du Christ.

Dans la production du caractère en nos âmes par le moyen du sacrement, le Christ évidemment a

son rôle. Mais il appartient premièrement à Dieu de le produire à titre de cause principale ; l'humanité consacrée du Christ en est seulement la cause instrumentale. Aussi est-il très vrai de dire qu'en produisant en nous le caractère, Dieu nous frappe en quelque sorte à l'effigie du Christ : c'est la marque proprement chrétienne que nous portons en nous, marque indélébile parce qu'elle participe à la pérennité de la consécration du Christ dont elle est un reflet, marque enfin qui nous distingue de tous les autres hommes, même de ceux qui peuvent être sanctifiés par la grâce, mais qui, n'ayant pas été baptisés et ne possédant pas le caractère, n'appartiennent pas à la religion visible établie par le Christ ici-bas et ne peuvent prendre part à son culte.

Le caractère sacramentel est un pouvoir.

Consécration qui ordonne l'homme au culte divin rendu par une humanité unie substantiellement en son chef à la divinité, le caractère est donc aussi un pouvoir. Il nous permet de produire des actes ayant valeur cultuelle proprement chrétienne. Il est un pouvoir de participation au culte chrétien. Qu'est-ce à dire ?

Nous connaissons déjà l'organisation de ce culte : il se relie immédiatement au sacrifice du Calvaire par l'Eucharistie qui perpétue parmi nous l'oblation de la Croix et par les sacrements qui nous communiquent sa vertu sanctifiante et nous mettent à même de participer au culte eucharistique. Le culte chrétien est donc essentiellement composé de l'Eucha-

ristie et des sacrements ; il s'enrichit en outre de toutes les cérémonies et prières publiques, instituées par l'Eglise, qui achèvent de lui donner sa splendeur et d'en faire une protestation officielle de notre foi au Christ Sauveur et au Dieu trois fois saint éternellement glorifié en Jésus.

Il y a cette différence cependant entre les sacrements et les cérémonies qui les accompagnent, que les premiers sont institués par le Christ, qu'ils sont comme l'action même du Christ prolongée parmi nous et reproduite au milieu de nous avec la même valeur d'hommage et de sanctification, tandis que les cérémonies adjacentes sont seulement d'institution ecclésiastique et représentent les actes cultuels des membres du Christ, en tant précisément qu'ils sont ses membres et s'unissent personnellement et socialement au culte de leur chef. Les actions sacramentelles sont les actions mêmes du Christ, et celui qui les accomplit le fait, selon l'expression de saint Thomas, « au nom et en la personne du Christ » ; les actions simplement liturgiques sont les actions du corps visible du Christ qui s'unit à son chef pour affirmer ostensiblement la part qu'il prend à son culte.

Il y a donc une hiérarchie à établir entre les unes et les autres : les actions sacramentelles, ayant une valeur hors pair, sont saintes d'une sainteté apparentée à celle du Christ ; les actions liturgiques, ayant une moindre valeur, sont saintes de la sainteté qui appartient au corps visible et qui lui revient du fait de son appartenance réelle et de son étroite union à son chef. Ce sont aussi des actions sacrées, mais de valeur différente : l'action du Christ est sacrée, en vertu de l'appartenance immédiate de son huma-

nité à Dieu ; l'action du corps visible est sacrée en vertu du lien qui le rattache au Christ, et par le Christ à Dieu.

Or, le caractère sacramentel, nous ayant consacrés à la manière dont l'est le Christ lui-même, nous donne d'une part le pouvoir de reproduire les actions mêmes du Christ, les actions sacramentelles, ou à tout le moins de les recevoir en nous et de bénéficier de leur vertu toute-puissante ; d'autre part, il nous permet d'accomplir les actions liturgiques du corps visible et d'en faire la prière authentique de l'Eglise. Il est bien évident que l'existence de ce dernier pouvoir ne saurait faire difficulté, dès que nous admettons la réalité du premier : qui peut le plus, peut aussi le moins dans un même ordre de choses. Nous sommes ici dans l'ordre cultuel chrétien où le Christ en tête et tous ses membres avec lui rendent à Dieu l'hommage qu'il attend de l'humanité. C'est donc sur le premier pouvoir qu'il nous faut surtout insister, si nous voulons nous faire une idée de plus en plus précise de la nature du caractère sacramentel.

L'action sacramentelle peut être envisagée sous deux rapports, selon qu'on la considère dans le ministre qui la pose, ou dans le sujet qui la reçoit. Des deux côtés, il importe que l'acte cultuel ainsi produit soit véritablement action du Christ : de là la nécessité d'un pouvoir se référant à la production de cet acte, et d'un autre pouvoir ayant trait à sa réception. Ne nous étonnons donc pas si nous nous trouvons en présence de trois caractères différents, dont l'un, le caractère sacerdotal, a pour rôle de permettre à celui qui en est revêtu de reproduire

les actions sacramentelles du Christ ; dont les deux autres, le caractère baptismal et le caractère de la confirmation, nous donnent de recevoir ces mêmes actions et d'en tirer bénéfice pour nos âmes.

Nous parvenons ainsi à cette conception que le caractère est non seulement un pouvoir, mais un pouvoir actif ou passif suivant les cas : « Le culte divin, écrit saint Thomas, consiste à recevoir les choses divines, ou à les transmettre aux autres. Or, pour l'un et l'autre cas, un certain pouvoir est requis : car pour livrer quelque chose à autrui, il faut une puissance active, et pour le recevoir, il faut une puissance passive. C'est pourquoi le caractère implique une certaine puissance spirituelle ordonnée aux choses du culte divin. (1) »

Le caractère, pouvoir actif

Il nous faut néanmoins pousser plus loin encore notre recherche, et reconnaître avec saint Thomas que le caractère est un pouvoir instrumental. On peut l'admettre sans peine, s'il s'agit du caractère considéré comme pouvoir actif. Sous ce rapport, en effet, le caractère a pour rôle de nous faire produire une action ayant valeur sacramentelle, c'est-à-dire une action qui est comme le prolongement de l'action même du Christ, et qui se trouve sanctifiée et consacrée comme elle. Il s'agit donc d'un acte surélevé par une sanctification spéciale. De cette surélévation, le caractère, ou plutôt le ministre qui

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 63, art. 2.

le possède, est-il cause principale ou instrumentale ? Il ne peut être que cause instrumentale, et, pour le comprendre, il nous suffira de comparer la production de cet acte sacramentel à la production d'un acte surnaturalisé par la grâce ou par une vertu infuse.

Lorsque la volonté, informée par la vertu de charité, produit un acte d'amour de Dieu, elle est cause principale de son acte. L'habitus surnaturel, en effet, qui s'insère dans la volonté, surélève cette puissance dans l'ordre même de l'action : alors qu'elle était une simple puissance d'aimer le Dieu naturel, elle devient par la charité une puissance capable d'embrasser en son amour le Dieu surnaturel. Mais, dans un cas comme dans l'autre, c'est par sa propre activité volontaire qu'elle atteint son objet. De même lorsque, par la lumière de gloire l'intelligence du bienheureux est surélevée au point de pouvoir connaître directement et en elle-même l'essence divine, c'est toujours à titre de cause principale qu'elle produit l'acte de vision béatifique ; car c'est bien l'intelligence elle-même qui, par sa propre activité, saisit et voit l'essence de Dieu. La surélévation de la puissance est, en effet, intrinsèque à la puissance même : c'est son activité, comme telle, qui est transformée et portée vers un objet supérieur.

Dans le cas du caractère, il en va tout autrement. Le caractère ne transforme pas l'activité même de la puissance pour lui faire atteindre un objet qui dépasse sa portée. L'acte à poser est un rite défini qu'il s'agit de produire conformément à l'intention du Christ et de son Eglise : il est un acte d'intelligence pratique dont tout homme est capable, dès là qu'il fait usage de sa raison. Que l'intelligence soit ou

non revêtue du caractère, elle peut tout aussi bien accomplir un tel acte rituel, en le référant à l'intention du Christ. C'est pourquoi il n'est pas impossible de concevoir qu'un sacrement comme le baptême, dont la nécessité s'impose absolument à tous, puisse être administré validement par un infidèle. La sanctification donnée par le caractère à l'intelligence n'atteint donc pas cette puissance dans son activité même ; elle ne transforme pas cette activité ; comme toute consécration, elle atteint le sujet dans son être et non dans son opération. Déjà nous avons fait remarquer que l'union hypostatique, en consacrant substantiellement l'humanité du Christ, ne donnait pas au Christ de pouvoir agir surnaturellement. Ici encore il nous faut reconnaître que le ministre, du fait de son caractère sacramentel, se trouve établi en appartenance spéciale avec Dieu : il agit sous cette emprise, mais sans que pour autant l'activité de son intelligence en soit intrinsèquement changée. Tout être dont l'activité se développe sous l'irradiation d'un foyer de lumière, produit des actes visibles : ce n'est pas lui néanmoins qui est, à proprement parler, cause de la visibilité de ses actes.

L'homme, en possession du caractère sacramentel, est consacré à Dieu : les actes cultuels, auxquels ce caractère l'ordonne, reflètent cette consécration : ils sont saints eux aussi ; mais nous ne pouvons pas dire que l'intelligence, cause de ses actes, soit aussi le principe de leur sanctification ; elle n'en est que la cause instrumentale. Car, de même que l'instrument communique à l'effet la perfection de l'agent principal, de même l'intelligence, sanctifiée par Dieu au moyen du caractère, transmet à ses propres actes cultuels

cette même sanctification. Ajoutons néanmoins que le ministre, ainsi consacré en son intelligence par le caractère, est un instrument libre et conscient : il lui appartient donc de poser, quand il le veut, des actes rituels sanctifiés et consacrés ; et de ce fait, il est, à la vérité, cause ministérielle de ses actes cultuels, en tant que cultuels.

Comme on le voit, le concept d'instrument est une fois de plus employé ici analogiquement pour exprimer la nature de cette réalité mystérieuse qu'est le caractère, et traduire ce fait d'une puissance intellectuelle produisant un effet supérieur à sa vertu propre. La difficulté sans doute, dans le cas présent, est de concevoir un instrument qui, tout en demeurant tel, possède d'une manière permanente la vertu de la cause principale. Ne savons-nous pas, en effet, que l'instrument ne participe à la puissance de l'agent premier que dans le temps même où celui-ci s'en sert ? La vertu qu'il reçoit est en lui essentiellement passagère. Néanmoins pour répondre à cette difficulté il suffit d'avoir présent à l'esprit ce qu est une consécration. La consécration est, pour un être, une mise en la propriété de Dieu, soit totale comme lorsqu'il s'agit du Christ, soit partielle et relative comme lorsqu'il est question du ministre des sacrements. Dès lors tout acte posé en fonction de cette consécration appartient également à Dieu et se trouve consacré à lui. Tous les actes du Christ, quels qu'ils soient, sont saints d'une sainteté absolue, parce qu'ils sont les actes d'un Homme-Dieu ; tous les actes que l'homme accomplit comme ministre du Christ et de Dieu, sont saints de cette même sainteté que lui confère sa consécration. L'emprise divine

qui descend sur un être s'étend nécessairement à tous ses actes : il n'est que de se rendre compte si l'emprise est totale, ou si elle affecte seulement certaines facultés de cet être.

Enfin cette manière de considérer la production de l'acte sacramentel s'applique également à la production des autres actes liturgiques. Ces actes, eux aussi, sont saints, d'une sainteté inférieure, il est vrai, mais réelle, parce qu'ils sont les actes de l'Eglise du Christ. Le caractère permet de les produire et de leur donner la consécration qui leur est propre : il est, par rapport à eux, une puissance instrumentale active.

D'un mot disons que le caractère sacramentel, en tant que pouvoir actif, permet de poser des actes cultuels valides dans la religion établie par le Christ, c'est-à-dire des actes saints et sanctifiants ; il est cause de la validité même de ces actes

Le caractère, pouvoir passif.

Le problème est beaucoup plus ardu, lorsqu'il s'agit d'appliquer au caractère, considéré comme pouvoir passif, le concept de puissance instrumentale. L'idée même d'instrument ne fait-elle pas appel à une causalité efficiente et active ? Et de quelle manière le sujet qui reçoit un sacrement peut-il être cause instrumentale de cet acte cultuel et concourir à en faire un rite sacré et valide ?

Tout d'abord il convient de remarquer, avec les meilleurs commentateurs du Docteur Angélique, Cajetan et Jean de saint Thomas, que nous sommes

toujours en présence d'un instrument animé, d'un vivant donc d'un instrument qui n'est pas entièrement inerte et passif, mais qui a pouvoir de s'établir lui-même sous l'influence de l'action sacramentelle. En outre ce n'est pas par rapport à l'action considérée dans son être naturel que le sujet est instrument, mais par rapport à sa sanctification ou à sa validité sacramentelle. Ce qui revient à dire que, du fait du caractère, le sacrement, dans sa valeur même de sacrement, dépend du sujet qui le reçoit comme de sa cause matérielle. Toute action transitive, en effet, dépend, dans son existence même, non seulement de l'agent qui la produit, mais aussi du patient qui la reçoit : il n'y a pas d'agent en acte, s'il n'y a pas de patient réellement mû. Dès lors, pour que le sacrement existe avec ses excellences propres, il faut qu'il y ait non seulement une puissance capable de le produire activement, mais encore une matière apte à le recevoir. Cette matière est constituée, dans son aptitude même, par le caractère.

Nous retrouvons ici le cas déjà envisagé à propos du caractère, considéré comme puissance active. La puissance qui reçoit le sacrement n'est pas surélevée dans sa passivité naturelle au point de devenir cause matérielle propre, comme il arrive par exemple pour l'œil dont la puissance de réception visuelle est surélevée par les instruments d'optique. Plus précisément l'intelligence du sujet qui reçoit le sacrement n'est pas enrichie par le caractère du point de vue proprement intellectuel ; elle est seulement sanctifiée dans son être, si bien que, lorsqu'elle ordonne le sujet au sacrement, elle lui permet de le recevoir validement, c'est-à-dire comme une action

sacrée et sanctifiante. Ou si l'on veut encore, de même que l'intelligence, par l'activité de l'intellect agent, se dispose à recevoir la *species impresse*, ainsi le chrétien, par un acte d'intelligence pratique, se soumet aux rites de l'action sacramentelle qui doit être exercée sur lui. Mais tandis que, dans le cas de la connaissance spéculative, l'intelligence offre à l'objet qui doit l'informer sa propre passivité ; dans le cas de l'action sacramentelle, le chrétien offre au ministre du sacrement une passivité empruntée, qui lui vient du dehors, qui lui demeure extrinsèque pour ainsi dire, puisque la puissance réceptrice de son intelligence ne s'en trouve pas pour autant surélevée : cette passivité empruntée n'est autre que le caractère.

Comme on le voit, nous plaçons au point de départ de l'action sacramentelle le caractère, puissance active ; et au terme de cette même action, le caractère, puissance passive. D'une part l'intelligence du ministre, revêtue du caractère, dirige et commande les puissances inférieures dans l'exécution des rites sacrés ; d'autre part l'intelligence du sujet, revêtue elle aussi du caractère, se soumet en pleine connaissance de cause à ces rites. L'action sacramentelle est intermédiaire entre ce principe et ce terme : elle est le geste sensible qui va de l'un à l'autre et qui reçoit de l'un et de l'autre sa valeur propre d'action sacrée et sanctifiante. Dieu pourrait, il est vrai, fort bien se passer de ces puissances instrumentales actives et passives que sont les caractères de l'Ordre, du Baptême et de la Confirmation. S'il le fait, c'est que précisément, par le caractère, se trouve constituée toute la hiérarchie sociale du culte chrétien, les

prêtres et les fidèles. Seuls ont droit d'appartenir à cette société cultuelle visible ceux qui possèdent au moins le caractère baptismal ; seuls, ont droit d'y exercer l'office de dirigeants et d'en accomplir officiellement les rites ceux qui possèdent le caractère sacerdotal. C'est toute l'organisation et tout l'ordre du culte chrétien qui se fonde ainsi sur le caractère.

Remarquons encore que si le caractère, puissance passive, nous rend aptes à recevoir validement l'action sacramentelle, il nous permet également de recevoir toutes les autres actions liturgiques, et de bénéficier de leur vertu sanctifiante. C'est ainsi que le chrétien baptisé peut profiter de toutes les prières publiques ou cérémonies liturgiques de l'Eglise. Il peut même, nous le verrons, y prendre une part active plus ou moins étendue.

Le caractère, participation au sacerdoce du Christ.

Enfin nous pouvons comprendre maintenant toute la portée de cette affirmation de saint Thomas : « Le caractère est une participation du sacerdoce du Christ. » De même, en effet, que la consécration substantielle conférée au Christ par l'union hypostatique le constitue véritable et unique prêtre de l'humanité, lui donne par conséquent tout pouvoir pour instaurer le culte de Dieu et l'inaugurer en sa propre personne sur la Croix ; de même le caractère consacre l'homme et lui donne le pouvoir de participer au culte établi par le Christ, de le continuer sur la terre, de le propager à travers les siècles. Ce culte doit être nécessairement un culte visible, social et hiérarchisé : le caractère

organise ce culte, crée les prêtres et les membres, rend cette organisation visible et extérieure ; et, parce qu'il est ineffaçable, il en assure la pérennité. Dans ce culte, tout est du Christ et tout passe par le Christ pour aller à Dieu : le caractère établit cette union avec le Christ dans l'ordre cultuel, car il fait de tous nos actes rituels des actions sacrées, analogues à celles du Christ lui-même, accomplies en son nom et en sa personne. Il n'y a pas, en définitive, deux cultes : celui du Christ et celui de l'Eglise ; il n'y en a qu'un, celui du Christ et de l'Eglise unie à lui par le caractère. « Tout le rite de la religion chrétienne, écrit saint Thomas, dérive du sacerdoce du Christ Et donc il est manifeste que le caractère sacramentel est d'une manière toute spéciale le caractère du Christ : car nous sommes configurés à son sacerdoce par les divers caractères sacramentels, lesquels ne sont pas autre chose que des participations au sacerdoce du Christ, dérivées du Christ lui-même (1). »

Le caractère baptismal.

Il resterait, pour achever cette étude, à examiner la nature de chaque caractère sacramentel et les pouvoirs spéciaux qu'il confère. Nous le ferons aussi brièvement que possible.

D'après tout ce qui précède, il est aisé de se rendre compte que le caractère baptismal est cette consécration première qui nous fait entrer dans le culte chrétien et nous permet d'y participer. Il nous cons-

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 63, art 3

titue membres officiels et visibles de l'Eglise. Il est par suite, premièrement et principalement, un pouvoir passif qui nous met à même de recevoir validement les autres sacrements, qui nous permet en particulier de nous unir, par la communion, à la divine victime immolée sur l'autel. Il est encore un pouvoir passif par rapport à tous les bénéfices spirituels que nous pouvons retirer des prières et des cérémonies liturgiques que l'Eglise offre à Dieu en union avec le Christ, son chef. Enfin notre caractère baptismal nous donne droit d'être offerts au saint sacrifice de la Messe par le prêtre, avec toute la société des fidèles baptisés : car, à l'autel eucharistique, il n'y a pas à s'offrir que le Christ par l'intermédiaire du prêtre ; il y a aussi toute l'Eglise.

Le caractère baptismal est également, sous certains rapports, un pouvoir actif. A cela d'ailleurs nulle difficulté : une même puissance, par le caractère dont elle est revêtue, peut concourir passivement ou activement à la consécration ou à la validation d'actes rituels déterminés, car son activité ou sa passivité sont d'ordre instrumental, au sens où nous l'avons dit, et il suffit que l'une et l'autre ne se portent pas à la fois sur un seul et même acte. Pouvoir actif, le caractère baptismal l'est donc, semble-t-il, même dans l'ordre sacramentaire, quand il s'agit du mariage ; les époux baptisés sont, en effet, ministres de ce sacrement. Il l'est encore dans l'ordre de la liturgie ecclésiastique, puisqu'il donne au fidèle baptisé le droit de prendre une part active dans les prières et les cérémonies officielles, et de s'unir à l'offrande que le prêtre, au nom de l'Eglise, fait de la divine Victime et de tous les membres qui lui sont unis.

Mais, notons-le bien, dans cette activité qu'il exerce au nom et en vertu de son caractère baptismal, le chrétien demeure toujours soumis au chef de la hiérarchie cultuelle : c'est seulement sous son contrôle qu'il est ministre du sacrement de mariage ; et c'est en s'ordonnant à lui et par son intermédiaire qu'il fait monter vers Dieu ses prières et ses oblations. Le caractère baptismal ne donne jamais au fidèle du Christ un pouvoir de chef dans l'organisation et l'exercice du culte chrétien,

Le caractère sacerdotal.

A l'encontre du caractère baptismal le caractère sacerdotal est un pouvoir essentiellement actif. Le prêtre qui en est revêtu a le pouvoir de produire, au nom et en la personne du Christ, tous les rites sacramentels destinés à la sanctification des fidèles. Il peut offrir le sacrifice eucharistique qui est le centre du culte chrétien, et renouveler ainsi chaque jour à l'autel le sacrifice du Calvaire. Sous le rapport des cérémonies liturgiques, le prêtre est chef de la communauté chrétienne. C'est lui qui est chargé de prier et d'agir en son nom, d'offrir le saint sacrifice pour l'Eglise tout entière et de porter à Dieu l'oblation des fidèles baptisés. C'est sous sa direction que la communauté participe à la prière publique ; il unifie en lui les membres du Christ pour les rattacher à leur tête, et par là les conduire à Dieu. Il tient ici-bas, dans l'exercice du sacerdoce, la place du Christ lui-même.

Quand donc le prêtre pose un acte sacerdotal

quand il administre un sacrement, quand il prie au nom de tout le peuple, ou qu'il bénit la communauté assemblée, son acte est saint et sacré, et cette consécration qui en fait comme un acte du Christ, souverain Prêtre, lui donne une valeur réelle et authentique d'hommage à Dieu. Cet acte, ainsi consacré, appelle de soi la grâce et les bienfaits de l'infinie Miséricorde ; et, s'il s'agit d'un acte sacramentel, il devient, de ce fait, le canal et l'instrument infaillible de la sanctification des âmes. On le voit, la participation au sacerdoce du Christ, conférée par le caractère, est bien différente selon qu'il s'agit du prêtre ou du simple fidèle. A prendre les choses synthétiquement, le Christ seul possède en plénitude le sacerdoce : cette plénitude, il la fait d'abord dériver sur le prêtre qui devient en quelque sorte un autre lui-même ; puis, par l'intermédiaire du prêtre, sur les fidèles pour se les unir dans la religion très parfaite dont il est le principe.

Notons, cependant, qu'entre le prêtre et les fidèles, il y a, dans l'Eglise du Christ, toute une hiérarchie de pouvoirs cultuels inférieurs au pouvoir sacerdotal, mais ordonnés à lui comme à leur fin. Le sacrement de l'Ordre se divise, en effet, en sept ordres différents, dont le sacerdoce est l'ordre suprême, et dont les autres sont comme des participations plus ou moins étendues du premier. Ce sont l'ostiariat, le lectorat, l'exorcistat, l'acolytat, le sous-diaconat et le diaconat. Tous ont rapport direct ou indirect au culte eucharistique, et confèrent un caractère propre qui permet à celui qui en est revêtu d'assister et d'aider activement le prêtre en ses fonctions liturgiques et sacrées.

Le caractère de la Confirmation.

S'il est aisé de déterminer la nature du caractère baptismal et du caractère sacerdotal, il n'en va pas de même lorsqu'il s'agit du caractère de la Confirmation. Par certains côtés, en ce qui concerne spécialement la réception des autres sacrements, ce caractère semble plutôt participer du pouvoir passif ; par d'autres côtés, au contraire, en ce qui a rapport à la défense de la foi, il apparaît nettement comme un pouvoir actif. Nous pensons qu'il ne sera pas inutile de nous étendre un peu sur ce sujet et, à la lumière de l'enseignement thomiste, d'esquisser, au moins dans leurs grandes lignes, les données du problème.

Le caractère de la Confirmation, tout aussi bien que celui du Baptême ou de l'Ordre, a nécessairement pour objet certaines actions sacrées ayant rapport au culte divin. Le baptême nous engendre à la vie chrétienne ; il nous incorpore à la communauté des fidèles du Christ et nous permet de profiter de tous les biens spirituels qui sont en sa garde, en particulier de recevoir validement et avec fruit les autres sacrements. Mais parce que le baptême fait de nous des nouveau-nés à la vie chrétienne, et qu'il convient que tout, dans une famille, soit au service du nouveau-né, c'est surtout pour son propre profit spirituel que le chrétien baptisé concourt passivement par son caractère à la réalisation d'actions saintes et sacrées. Selon la formule de saint Thomas, « *quasi singulariter sibi ipsi vivit* (1) ». La Confirmation,

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 72, art. 2.

comme le mot l'indique, vient confirmer, renforcer, achever et parfaire la vie spirituelle du baptisé. Elle représente l'état adulte de la vie où l'on commence à agir et à vivre non pas pour son seul profit personnel, mais aussi pour le bien général de la communauté. « L'homme, arrivé à l'âge parfait, commence déjà à faire participer les autres au résultat de son activité (1). »

Dès lors, tandis que le Baptême nous ordonne à vivre et à agir chrétiennement dans notre intérêt propre, la Confirmation dirige cette même activité dans l'intérêt du bien commun. « Dans le Baptême, précise encore saint Thomas, l'homme, vivant pour lui-même, reçoit le pouvoir de faire tout ce qui a trait à son salut personnel, mais, dans la Confirmation, il reçoit le pouvoir de faire tout ce qui a trait au combat spirituel contre les ennemis de la foi (2). » Il s'agit, à la vérité, d'une confession publique de la foi que le confirmé reçoit le pouvoir de produire, en vue de défendre la religion visible du Christ. Par le caractère de la Confirmation, le fidèle baptisé est donc député et consacré pour affirmer au dehors et d'office, *quasi ex officio*, par ses actes, la vitalité du culte chrétien. Tandis que les caractères du Baptême et de l'Ordre tendent à constituer les actes essentiels au culte, à savoir les sacrements, de telle manière que, sans eux, les sacrements ne pourraient exister, le caractère de la Confirmation, lui, vise un autre but ; il a, par rapport au culte ainsi constitué, un rôle de défense, de préservation, de conservation, d'affermissement. Il fait du chrétien qui en est revêtu

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 72, art. 2
(2) *Ibid.*, art. 5.

un ferme défenseur et un défenseur officiel du culte chrétien.

L'acte de défense posé par le confirmé, en vertu de son caractère, est donc bien, lui aussi, à sa manière, un acte cultuel, ne fût-ce que par sa référence immédiate à la religion qu'il protège ; en proclamant la vérité et la sainteté de cette religion, il est, à n'en pas douter, un hommage à Dieu ; il est enfin une action sainte et sacrée, ayant par elle-même valeur objective de préservation du culte chrétien.

En quoi consiste cette action, dans la réalité ? A s'en tenir à la doctrine exposée par saint Thomas dans le *Commentaire sur les Sentences* et dans la *Somme Théologique*, elle est, avant tout, une protestation verbale de la foi, dont nous avons le type le plus parfait dans la confession de foi du chrétien devant ses juges, en temps de persécution : « Le confirme reçoit le pouvoir de professer publiquement par des paroles la foi du Christ, et de la professer d'office (1). » « C'est pourquoi, en temps de persécution, certains étaient choisis, qui devaient demeurer au lieu de la persécution pour confesser publiquement le nom du Christ, tandis que les autres fidèles se cachaient (2). » « A ce combat tous ne sont pas exposés, mais seulement les confirmés (3). » C'est au confirmé, et à lui seul, qu'il appartient ainsi d'office de confesser sa foi devant les ennemis du culte chrétien ; et sa confession a une valeur réelle, sacrée, objective, que n'aurait pas la confession d'un simple baptisé. Il est bien évident d'ailleurs qu'en cas de nécessité ce dernier

(1) *Somme Théologique*, 3ª, art. 5, sol 2.
(2) *Commentaire sur les Sentences*, liv. 4, dist. 7, q. 2, art. 1, sol. 1.
(3) *Ibid.*, rép. 1.

serait, lui aussi, obligé de se proclamer fidèle du Christ, mais il le ferait à titre personnel, non à titre de défenseur officiel de la communauté chrétienne.

Que cette défense du culte chrétien soit nécessaire et s'impose à l'Eglise du Christ, il est facile de s'en rendre compte : la religion du Christ est une religion visible, extérieure, elle a reçu de son divin fondateur mission de s'affirmer ostensiblement et de se propager à travers le monde ; elle doit par conséquent proclamer son existence et la rendre manifeste aux yeux de tous, principalement aux heures de crise où cette existence est menacée davantage. Aussi bien la persécution est-elle un cas extrême, mais non le seul, où le confirmé est appelé à faire usage de son caractère. Toutes les fois, en effet, qu'il se trouve en présence d'ennemis du culte chrétien, et que l'intérêt de la communauté se trouve engagé, il peut faire appel à son caractère de confirmé, pour produire les actes qu'il lui revient de produire d'office : et ces actes seront eux-mêmes saints et sacrés.

Il y a sans doute d'autres protestations de foi que les protestations verbales : tout acte cultuel constitue, par sa nature même, une certaine profession extérieure de la foi, et saint Thomas n'hésite pas à reconnaître que tous les sacrements sont des protestations de ce genre. Mais ces protestations sont communes au baptisé et au confirmé, et, à proprement parler, ne font pas partie de l'office propre de celui-ci. C'est à un autre point de vue qu'il faut se placer si l'on veut rendre compte du rôle du caractère de la confirmation dans la réception des sacrements. L'on saisit,

en effet, de prime abord que ce caractère appelle de soi dans l'âme du confirmé une grâce de force toute spéciale, une plénitude de vie spirituelle qui l'élève à la dignité de chrétien adulte et parfait. Il le rend par le fait même plus apte à recevoir les autres sacrements de la vie chrétienne Plusieurs de ceux-ci supposent le fidèle déjà parvenu à l'âge viril, et c'est pourquoi l'Eglise exige qu'avant leur réception, l'on ait déjà reçu la confirmation. « Le caractère du baptême, dira Cajetan, fait du baptisé, absolument parlant, un sujet des autres sacrements ; le caractère de la Confirmation en fait un sujet parfait et libre (1) » Sous ce rapport le caractère de la confirmation apparaît donc comme un pouvoir passif qui vient parfaire celui du baptême ; il s'exerce selon le même mode et dans les mêmes conditions ; et c'est en ce sens que saint Thomas écrit : « Par le Baptême, l'homme acquiert le pouvoir de recevoir les autres sacrements... La Confirmation est de quelque manière ordonnée au même but (2). » Mais l'on ne saurait nier que, dans la pensée du Docteur Angélique, le caractère de la Confirmation soit avant tout un pouvoir actif, pouvoir de défense et de préservation sociales par lequel la communauté chrétienne affirme, en face de ses ennemis, sa propre vitalité. Et c'est sous cet aspect si particulier qui le distingue nettement des autres caractères qu'il est intéressant de le considérer.

Un acte de défense ou de protestation suppose, pour être vraiment tel et pour parvenir à son but, une réelle fermeté dans son accomplissement : il faut

(1) Commentaire de l'art. 6 de la question 63.
(2) *Somme Théologique*, 3ª, q. 63, art. 6.

que de lui-même il s'impose à ceux auxquels il s'adresse. En quoi consiste cette fermeté spéciale que tous les théologiens reconnaissent devoir appartenir à l'acte posé par le confirmé en vertu de son caractère ? La difficulté consiste ici à distinguer la fermeté que le confirmé possède du fait de son caractère, de celle qui lui vient par la grâce sacramentelle. Il va sans dire, en effet, que la Confirmation donne au sujet bien disposé une grâce de force toute particulière qui lui permettra, en tout état de cause, de proclamer courageusement sa foi, et donc d'être parfaitement à même de remplir les fonctions que lui assigne son caractère. Mais il ne faut pas oublier non plus que le culte chrétien, dans sa constitution comme dans sa conservation, ne saurait dépendre de l'état de sainteté subjective de ses membres. Nous savons que le caractère baptismal et le caractère sacerdotal opèrent efficacement leur effet propre, indépendamment des dispositions morales de celui qui en est revêtu. Le caractère est, en effet, une puissance instrumentale, et le ministre agit à titre d'instrument du Christ et de Dieu. S'il a l'intention de réaliser ce qu'a voulu le Christ, et s'il accomplit les rites demandés, cela suffit : son acte est sacré et valide ; c'est un acte cultuel qui perpétue parmi nous le sacerdoce du Christ.

Or, il doit en être de même du caractère de la Confirmation : destiné à sauvegarder le culte chrétien contre tous les éléments destructeurs du dehors, il faut que le confirmé ait le pouvoir de poser un véritable acte de défense, indépendamment de la grâce de force que lui confère le sacrement quand il le reçoit dans les dispositions requises. Aussi bien, dans cet

acte de défense, le confirmé n'est qu'un instrument du Christ ; il n'agit pas à titre de cause principale. Comment donc entendre cette force et cette fermeté spéciales qui adviennent à son acte lorsqu'il proclame sa foi ?

On pourrait imaginer que le confirmé, du fait de son caractère, acquiert un droit à certaines grâces actuelles qui lui donnent la force psychologique nécessaire pour défendre sa foi. A vrai dire, ce serait encore là confondre caractère et grâce sacramentelle. La grâce sacramentelle, de quelque façon qu'on l'entende, constitue un droit à recevoir de Dieu des secours actuels appropriés au sacrement qui lui correspond. Puis, de cette manière, le caractère ne serait plus simple puissance instrumentale : le confirmé, en défendant le culte chrétien, serait vraiment cause propre de l'efficacité de sa défense. Une telle conception sort des données générales de la doctrine thomiste sur le caractère.

Maintenons donc comme une loi générale, applicable à tous les cas, que le caractère a pour objet une action sacrée dont la valeur est tout objective, indépendante des dispositions morales du sujet qui émet cette action. Dans le cas du Baptême et de l'Ordre, cette valeur est une valeur de sanctification ou d'hommage à Dieu. Dans le cas de la Confirmation, elle constitue une réelle défense du culte chrétien, donc une défense qui revêt une fermeté et une assurance spéciales. Par conséquent, à moins de bouleverser la notion même de caractère, il faut bien admettre que ces qualités de fermeté et d'assurance, cette force d'affirmation qui se trouvent dans la parole du confirmé, ne viennent pas de lui, comme de leur

principe propre et principal, ne viennent même pas de la grâce sacramentelle. De même que le prêtre n'est pas principe propre de la sanctification qu'il transmet au fidèle par le sacrement, de même le confirmé ne l'est pas davantage de la fermeté de sa profession de foi, par laquelle le culte s'impose aux ennemis du Christ. C'est le Christ lui-même, à titre de ministre principal, et ultérieurement c'est Dieu, à titre de cause première, qui, se servant du confirmé comme d'un instrument ou ministre secondaire, donnent à son acte extérieur la force qui lui convient.

Le Christ, à différentes reprises au cours de sa vie, et principalement dans sa Passion, a affirmé, en face de ses ennemis, la vérité de sa mission et du règne de Dieu qu'il était venu inaugurer sur la terre. Son union hypostatique, en même temps qu'elle communiquait à ses actes une sainteté et une efficacité toutes spéciales, donnait aussi à ses paroles une puissance d'affirmation et d'autorité toutes divines Si la sainteté et l'efficacité de ses actes passent à ceux de son ministre, quand celui-ci agit en son nom, pourquoi la puissance d'affirmation de sa parole ne passerait-elle pas aux paroles du confirmé, quand celui-ci, au nom du Christ, revendique les droits du culte chrétien ? Le caractère, nous l'avons dit, est une dérivation de l'union hypostatique ; il donne à l'homme de produire, dans l'ordre cultuel, des effets analogues à ceux que le Christ produisait en vertu de sa consécration substantielle. Quand le prêtre administre un sacrement, il n'est pas question de savoir s'il est ou non en état de grâce : la sainteté que revêt son acte est une consécration qui n'en

change pas la nature physique, mais qui met cet acte en spéciale appartenance au Christ et à Dieu. Une telle action appelle de soi la vertu divine qui, passant par elle, ira produire la grâce dans l'âme du sujet, si celui-ci est bien disposé. C'est quelque chose de semblable qui arrive dans la profession de foi du confirmé. Le Christ a voulu que ses disciples rendent témoignage de lui : c'est là un acte essentiel au maintien du culte chrétien. Ce témoignage, le confirmé doit le rendre, non pas en son nom propre, mais au nom du Christ : ce témoignage est donc sacré, tout comme l'action sacramentelle elle-même. Ainsi consacré, il appelle de soi la vertu divine qui, passant par lui, va l'imposer avec force et puissance aux ennemis du dehors. Il n'est pas nécessaire pour cela, et absolument parlant, que le confirmé soit en état de grâce; il n'est même pas requis que son témoignage s'appuie aux vertus de foi et de religion. Si indigne que soit le confirmé, il suffit qu'il prenne conscience du rôle que lui confie l'Eglise, de sa qualité de député et de soldat du Christ, et qu'il consente à remplir ce rôle, pour que sa parole participe à la puissance d'affirmation de la parole même du Christ. Cette vertu de force et de puissance qui passe en lui, il n'en est que le canal, l'instrument, tout comme le prêtre est le canal de cette vertu sanctifiante qui passe dans l'action sacramentelle et qui aboutit à produire la grâce dans l'âme du fidèle.

Sans doute, pour que le confirmé puisse émettre un tel témoignage, surtout lorsqu'il s'agit pour lui de le faire au péril de sa vie, il lui faut être en possession de moyens psychologiques suffisants. Le témoi-

gnage, considéré dans sa teneur même, et indépendamment du surcroît de puissance qui lui vient du Christ et qui n'affecte pas les facultés comme telles, exige un réel effort d'intelligence et de volonté. Mais cet effort, le confirmé peut être capable de le produire par ses seules qualités naturelles : absolument parlant, cela suffit pour qu'il puisse parler au nom du Christ. La grâce sacramentelle est là pour suppléer ou renforcer ces qualités naturelles, lorsqu'elles sont déficientes. D'ailleurs le cas n'est pas particulier au caractère de la confirmation : l'administration d'un sacrement par le prêtre exige aussi bien certaines qualités naturelles d'intelligence pratique et de savoir-faire ; et la grâce sacerdotale vient aider le prêtre à exercer son ministère comme il convient. En tout état de cause, le caractère s'appuie donc, dans son exercice, sur la psychologie du ministre ; mais celle-ci n'est qu'une condition préalable pour que l'acte puisse être posé dans lequel passera la vertu divine.

Telle est la doctrine exposée par Jean de saint Thomas : « Quand on professe la foi, dit-il, à titre de cause principale, avec plus de fermeté et d'intensité, cela provient physiquement de l'habitus de foi. Quand au contraire on professe la foi fermement, d'une fermeté sacramentelle, c'est-à-dire à titre de ministre député pour cela et remplissant uniquement son office de ministre, cela ne provient pas de l'*habitus*, mais de cette puissance sacramentelle qui est le caractère... Le caractère de la confirmation est donné pour confesser la foi avec une fermeté sacramentelle et non avec une fermeté habituelle ou intensive. Or, la fermeté sacramentelle ou ministérielle ne doit pas

provenir de l'habitus, mais de la fonction spéciale assignée par le Christ au confirmé, au moyen du caractère. C'est pourquoi, en vertu d'une telle fonction, le confirmé peut exercer encore sa charge et professer la foi indignement, soit qu'il agisse par motif de vaine gloire, soit qu'il se trouve en état de péché : dans ce cas son acte, étant peccamineux, ne peut évidemment pas provenir de l'habitus surnaturel de la foi... (1). » N'oublions pas, en effet, que cette profession de foi n'est pas requise en vue de l'intérêt personnel du confirmé, mais pour le bien général de la communauté chrétienne : ce sont des raisons sociales qui la commandent. Nous avons vu saint Thomas citer en exemple ce fait que, dans les premiers siècles, en temps de persécution, certains chrétiens étaient désignés pour confesser publiquement la foi tandis que les autres se cachaient. Il appartient toujours à l'Eglise de choisir d'office certains de ses membres pour proclamer la foi, lorsqu'elle juge que le bien commun l'exige. Par là le caractère de la confirmation rentre dans la hiérarchie cultuelle, et son exercice se trouve subordonné à l'approbation des chefs de cette hiérarchie : il n'est pas, en effet, un caractère de chef, comme le caractère sacerdotal, mais un caractère de soldat. Sans doute, il peut se trouver des cas d'urgente nécessité où de soi la défense de la religion du Christ s'impose, au nom de l'intérêt général ; mais, de loi ordinaire, il appartient seulement aux chefs du culte de députer le confirmé à son office, lorsque le sort de la communauté se trouve engagé. Dans tous les autres cas

(1) *Cursus theologicus. Tract. de Sacramentis*, disp. 25, art. 2, dub. 2

d'intérêt plus particulier, c'est par sa grâce sacramentelle que le confirmé peut trouver les secours et les forces nécessaires pour ne pas rougir du Christ et pour affirmer tranquillement sa foi devant ceux qui la combattent.

Il convient enfin de remarquer que cette conception d'une puissance toute spéciale et divine conférée par le Saint-Esprit à la parole chrétienne, n'est pas une pure déduction de la théologie. Nous la retrouvons dans l'Ecriture, et en particulier dans les Actes des Apôtres et dans les Epîtres, à propos de la prédication des premiers disciples du Christ. Dans ces pages de nos livres saints, il est souvent question d'une certaine fermeté, « *fiducia* », d'une certaine puissance, « *virtus* », avec lesquelles les Apôtres rendent témoignage de l'Evangile et de la religion du Christ, fermeté et puissance plus qu'humaines, et qui viennent directement de Dieu. Témoin cette prière de la communauté chrétienne au lendemain de la comparution de Pierre et de Jean devant le Sanhédrin : « Voici qu'en vérité se sont ligués dans cette ville contre votre saint serviteur, Jésus, consacré par votre onction, Hérode et Ponce-Pilate, avec les gentils et les peuples d'Israël... Et maintenant, Seigneur, considérez leurs menaces, et donnez à vos serviteurs d'annoncer votre parole avec une pleine assurance... » Et le texte sacré ajoute aussitôt : « Quand ils eurent prié, le lieu où ils étaient réunis trembla : ils furent tous remplis du Saint-Esprit, et ils annoncèrent la parole de Dieu avec assurance (1). » « Pour moi, écrira plus tard saint Paul aux Corinthiens, lorsque

(1) *Actes*, ch. IV, v. 27-31.

je vins chez vous, frères, je n'y vins pas vous annoncer le témoignage de Dieu dans la sublimité du discours ou de la sagesse... Je parus parmi vous dans la faiblesse, dans la crainte, en grand tremblement. Ma parole ni ma prédication ne s'appuyèrent sur les discours habiles à persuader de la sagesse, mais sur la manifestation de l'Esprit et de la puissance. Il fallait que votre foi fut fondée sur la force de Dieu et non sur la sagesse des hommes (1). » Et aux Thessaloniciens : « Notre prédication de l'Evangile ne s'accomplit pas à votre égard en paroles seulement. Elle s'accompagna de puissance, d'Esprit-Saint, de pleine persuasion (2). »

La religion du Christ crucifié n'a pas cessé d'être « scandale pour les Juifs, et sottise pour les Gentils (3)». Pour s'imposer au monde, il lui faut une autre force que celle du raisonnement ou de la sagesse humaine ; il lui faut la force de l'Esprit, et ce n'est pas en vain que la Confirmation a toujours été regardée par l'Eglise comme le sacrement qui donne en plénitude le Saint-Esprit, et avec lui la puissance de combattre et de vaincre les ennemis du Christ.

Ainsi, par notre participation à la consécration du Christ dans les trois caractères du Baptême, de la Confirmation et de l'Ordre, nous perpétuons ici-bas le culte chrétien ; nous affirmons sa vitalité toute-puissante et son indéfectibilité dans le monde. En envoyant ses apôtres prêcher les nations et les baptiser au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, Jésus leur disait : « Voici que je suis avec vous

(1) *Première Epître aux Corinthiens*, ch. II, v. 1-5.
(2) *Première Epître aux Thessaloniciens*, ch. I, v. 5.
(3) *Première Epître aux Corinthiens*, ch. I, v. 23.

jusqu'à la fin du monde (1). » Le caractère est l'élément essentiel de stabilité qui nous assure cette permanence du Christ au milieu de nous, qui nous garantit la continuité de son action sur nos âmes pour les porter à Dieu en un hommage et une adoration sans fin.

(1) *Evangile selon saint Matth.*, ch. XXVIII, v. 20.

CHAPITRE III

NOTRE PARTICIPATION A LA RÉGENCE DU CHRIST

La royauté du Christ dans l'Eglise.

L'étude de la grâce capitale nous a permis d'attribuer au Christ une double fonction, sacerdotale et royale, qu'il lui faut exercer sur le monde. Comme prêtre, le Christ offre à Dieu le sacrifice de son corps et de son sang pour le rachat de l'humanité et la sanctification des âmes ; comme roi, il gouverne ces mêmes âmes, les oriente par sa doctrine et ses préceptes vers Dieu, préside à la répartition entre elles des dons de la grâce. « La tête, écrit saint Thomas, exerce son influence sur les membres d'une double manière : tout d'abord par mode d'influx intérieur, en communiquant par sa vertu le mouvement et la sensibilité aux autres membres ; puis par manière de gouvernement extérieur : c'est, en effet, par la vue et les autres sens qui ont leur siège dans la tête, que l'homme se dirige dans son activité extérieure (1). »

Or, s'il est nécessaire que le sacerdoce du Christ se perpétue parmi nous par l'intermédiaire du culte chrétien et par le moyen du caractère sacramentel qui

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 8, art. 6.

consacre les membres de ce culte, il est à prévoir qu'une même nécessité s'imposera au sujet de la royauté. Cette royauté, en effet, ne saurait s'exercer efficacement sur le monde sans un intermédiaire visible et permanent, capable d'assurer aux âmes de tous les temps et de tous les pays les directives dont elles ont besoin dans leur marche vers l'au-delà. « Il est manifeste, en effet, que tous les sacrements de l'Eglise sont accomplis et parachevés par le Christ lui-même : c'est le Christ qui baptise, c'est lui qui remet les péchés, c'est lui, le vrai prêtre, qui s'est offert sur l'autel de la croix, et par la puissance duquel s'opère chaque jour, sur nos autels, la consécration de son corps ; mais parce qu'il ne devait pas demeurer présent corporellement parmi nous, le Christ s'est choisi des ministres pour dispenser à ses fidèles les sacrements. Pour la même raison, et parce qu'il devait priver l'Eglise de sa présence corporelle, il lui fallait instituer quelqu'un qui prit à sa place le soin de gouverner l'Eglise universelle (1). »

C'est donc aux chefs de l'Eglise que le Christ a confié une telle mission, les chargeant de régir en son nom tout son troupeau. Le pape et les évêques sont les mandataires du Christ, les lieutenants de sa royauté spirituelle. Ils ont mission d'expliciter d'âge en âge l'idéal commun qu'il faut poursuivre, les lois et les préceptes selon lesquels il est possible d'y parvenir, de régler la distribution des biens spirituels, de porter les sanctions qu'un tel gouvernement comporte, de mener enfin la lutte, à l'exemple du Christ, contre les puissances du mal.

(1) *Somme contre les Gentils*, liv. 4, ch. LXXVI.

Royauté et sacerdoce dans l'Eglise.

Saint Thomas remarque, non sans raison, que cette participation à la royauté du Christ est bien différente du rôle que l'Eglise est appelée à jouer dans la sanctification des âmes. « L'influx intérieur de la grâce, dit-il, ne saurait provenir que du Christ seul dont l'humanité, unie à la divinité, possède la vertu de justifier. Mais l'influence que le Christ exerce par son gouvernement extérieur peut être communiquée à d'autres : ces autres sont les chefs de l'Eglise... Ils sont chefs, parce qu'ils tiennent la place du Christ ; *dicuntur capita in quantum vicem gerunt Christi* (1). »

En d'autres termes, quand l'Eglise gouverne au nom du Christ, elle est véritablement cause propre, bien que subordonnée, de son gouvernement : à ce titre, épouse du Christ et véritable régente des âmes sur la terre, elle a droit à ce que nous reconnaissions son autorité et nous inclinions devant elle. Quand par ailleurs l'Eglise, par son sacerdoce et les sacrements, nous transmet la grâce, elle n'est dans cette communication qu'un instrument que le Christ utilise pour vivifier les âmes. Il y a certes un parallélisme manifeste entre cette double dépendance de l'Eglise par rapport au Christ, et celle que nous avons déjà notée du Christ par rapport à Dieu. Mais la différence consiste en ce que, l'humanité du Christ se trouvant immédiatement unie au Verbe, sa royauté et son sacerdoce en reçoivent une ampleur, une universalité

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 8, art. 6.

et une perfection qui ne peuvent être que participées selon de certaines limites par l'Eglise. Ce sont les hommes de tous les temps, remarque toujours saint Thomas, de tous les lieux et de tous les états que le Christ régit ; les chefs de l'Eglise n'exercent leur gouvernement qu'en des lieux déterminés, s'il s'agit des évêques ; qu'en des temps définis, s'il s'agit du Pape ; et en tout état de cause leur gouvernement ne s'étend qu'à ceux qui vivent sur la terre. De plus, c'est de sa propre autorité que le Christ commande : tout lui est soumis, « à l'exception de celui qui lui a tout soumis (1). » Mais les chefs de l'Eglise n'ont d'autre autorité que celle que le Christ leur communique, *vicem gerunt Christi.*

L'on pourrait tout aussi bien noter que, dans son sacerdoce, le Christ est l'instrument approprié du Verbe, ou comme s'exprime saint Thomas, l'instrument conjoint. L'Eglise, en ses ministres, n'est que l'instrument secondaire, extérieur, visible, dont nous avons besoin sans doute pour nous relier normalement et avec certitude au Christ, mais dont le Christ peut néanmoins se passer pour verser en nos âmes les bienfaits de sa grâce. Le Christ est encore l'unique médiateur dont les mérites et les satisfactions infinis sauvent le monde ; il est le prêtre souverain du seul sacrifice agréable à Dieu. L'Eglise n'exerce qu'une médiation relative, dépendante de celle du Christ. Ses prêtres n'ont de pouvoir que parce qu'ils agissent *in persona Christi,* et que le Christ en eux et par eux véritablement opère.

Ajoutons enfin que cette influence que le Christ

(1) *Première Epître aux Corinthiens*, ch. XV, v. 27.

exerce sur le monde par sa royauté et son sacerdoce, dépasse en étendue, même ici-bas, l'influence de l'Eglise visible. Tous les hommes, enseigne saint Thomas, appartiennent au Christ, fussent-ils hérétiques ou païens ; et sur eux le Christ peut agir d'une manière invisible, en leur procurant les secours dont ils ont besoin pour se convertir, en les élevant même à la vie de la grâce, si leur ignorance invincible les retient en dehors de la véritable Eglise. C'est là cependant, pour ces âmes, il faut le reconnaître, un mode de salut qui de soi est imparfait et anormal. De toute manière l'Eglise demeure le centre où la divine fécondité du Christ, se répand en plénitude : de droit, elle est universelle, et son influence ici-bas tend à juste titre à être coextensive à celle de son divin fondateur. L'on peut, en dehors de l'Eglise, être soumis à la royauté et au sacerdoce du Christ, mais pour bénéficier entièrement des avantages de vie spirituelle qu'une telle soumission comporte, il faut être enfant de cette Eglise en laquelle le Christ a déposé les infinies richesses de sa rédemption.

L'institution de l'Eglise.

Comment, dans la réalité, l'Eglise exerce-t-elle cette régence des âmes ? Quels sont d'autre part les rapports que soutient son gouvernement avec son sacerdoce ? Tels sont les deux problèmes qui s'offrent désormais à nos investigations, et dont la solution achèvera de nous renseigner sur la constitution organique et hiérarchique de la religion chrétienne.

Ce n'est pas sans un dessein arrêté et précis que

Jésus, dès le début de sa vie publique, choisit, parmi ses disciples, douze d'entre eux qui devaient être ses apôtres. « Il en établit douze, nous rapporte l'Evangile, pour les avoir avec lui, et pour les envoyer prêcher avec le pouvoir de chasser les démons (1). » Dans ce choix du Maître divin, se révèle très manifestement la volonté d'organiser son Eglise, de lui donner des chefs, et de ne pas laisser ses fidèles sans autre direction que l'esprit intérieur et la ferveur des premiers âges. Ainsi le comprit d'ailleurs la chrétienté primitive. Au cénacle, où les disciples se sont réunis après l'Ascension, les Apôtres tiennent une place prépondérante : ils sont les véritables directeurs, les chefs responsables de la société spirituelle qui s'est groupée autour d'eux. Pour demeurer dans les intentions du Maître qui les a choisis au nombre de douze, ils se préoccupent dès l'abord de remplacer Judas, l'apôtre infidèle. Les biens de la communauté sont déposés à leurs pieds. Bientôt ils organisent eux-mêmes l'apostolat à travers le monde ; et lorsqu'une difficulté pratique s'élève au sujet de cet apostolat, c'est vers eux que se tourne saint Paul, « le dernier des apôtres », pour obtenir une décision définitive.

Il est clair qu'une telle organisation, voulue et instaurée par le Christ, devait se perpétuer après les apôtres. Jésus avait promis aux siens d'être avec eux jusqu'à la consommation des siècles. Puisque les apôtres devaient mourir avant la fin du monde, il devenait nécessaire qu'ils eussent des successeurs : c'est là une loi naturelle qui s'impose à toute société lorsqu'elle veut et doit durer. Aussi les Apôtres eux-

1) *Evangile selon saint Marc*, ch. III, v. 13-14.

mêmes prirent-ils soin d'établir des chefs à la tête des Eglises qu'ils fondaient. Saint Paul, s'adressant aux presbytres et aux épiscopes de l'Eglise d'Ephèse, leur disait : « Veillez sur vous-mêmes et sur le troupeau tout entier auquel vous a préposés l'Esprit-Saint pour régir l'Eglise de Dieu (1). » Et saint Pierre écrivait de même aux presbytres des Eglises d'Asie Mineure : « Paissez le troupeau de Dieu qui est sous votre garde (2). » Les deux *Epîtres de saint Paul à Timothée*, ainsi que l'*Epître à Tite*, sont remarquables à ce sujet : elles dénoncent l'organisation des Eglises par l'Apôtre ; elles marquent la transmission, par l'imposition des mains, des pouvoirs hiérarchiques aux chefs chargés de veiller à l'enseignement, à la discipline, à l'organisation du culte sacré.

Dans la suite il revenait à l'Eglise du Christ de perpétuer ce gouvernement apostolique, et, forte de l'assistance de son divin fondateur, d'achever l'organisation de toute la chrétienté, en la divisant en diocèses et en instituant à leur tête des évêques qui seraient les véritables successeurs des apôtres.

Mais le Christ ne s'est pas contenté d'instituer des apôtres à la tête de la société spirituelle qu'il était venu fonder ici-bas ; il a voulu qu'ils aient eux-mêmes un chef en la personne de saint Pierre. « Tu es Pierre, dit-il un jour à cet apôtre, et sur cette pierre je bâtirai mon église, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Et je te donnerai les clefs du royaume des cieux ; et tout ce que tu lieras sur la terre, sera lié aussi dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié aussi

(1) *Actes des Apôtres*, ch. XX, v. 28.
(2) *Première Epître de saint Pierre*, ch. V, v. 2.

dans les cieux (1). » Certes les apôtres recevront eux aussi ce même pouvoir de lier et de délier ; eux aussi seront établis, par le Christ, fondements de l'Eglise ; mais le fait que Jésus s'adresse tout spécialement à Pierre pour lui conférer ces prérogatives indique suffisamment que cet apôtre les possède avec primauté. Aussi bien, à lui revient la charge de « confirmer ses frères dans la foi (2) » ; de paître non seulement les agneaux du Christ, mais aussi les brebis (3). A la suite de Jésus, et pour tenir sa place, Pierre est constitué vraiment pasteur de tout le troupeau

De là vient que, dans le Collège apostolique, Pierre occupe toujours la première place. Il préside l'élection de Mathias (4) ; il inaugure la prédication apostolique (5). Tout au long des *Actes des Apôtres*, nous le voyons exercer cette primauté dont le Christ l'a investi, et les Apôtres sont les premiers à la reconnaître. C'est ainsi, par exemple, que saint Paul monte à Jérusalem « pour faire la connaissance de Céphas et passer quinze jours avec lui (6). »

Enfin cette primauté, voulue du Christ, instituée par lui, Pierre devait la transmettre à des successeurs, car l'organisation du Collège apostolique sous un chef unique était évidemment le principe de toute l'organisation hiérarchique de l'Eglise. Le Pape, successeur de saint Pierre, les évêques, successeurs, des Apôtres et soumis au Pape comme les apôtres l'étaient eux-mêmes à Pierre, telle est l'Eglise du

(1) *Evangile selon saint Matthieu*, ch. XVI, v. 18-19
(2) *Evangile selon saint Luc*, ch. XXII, v. 32.
(3) *Evangile selon saint Jean*, ch. XXI, v. 15-17.
(4) *Actes des Apôtres*, ch. I, v. 15-26.
(5) *Ibid.*, ch. II, v. 14-41.
(6) *Epître aux Galates*, ch. I, v. 18.

Christ, société hiérarchisée et organisée, grâce à laquelle les fidèles sont régis spirituellement et conduits en toute assurance à leur salut. « Toutes les fois, écrit saint Thomas, que de multiples réalités sont ordonnées dans l'unité, il faut qu'il y ait un régime universel constitué au-dessus des régimes particuliers Dans toutes les vertus et leurs actes, en effet, il y a un ordre établi d'après l'ordre des fins. Or le bien commun est plus divin que le bien particulier. Au-dessus du pouvoir de régence qui vise un bien particulier, il faut donc qu'il y ait un pouvoir universel ayant pour objet le bien commun : autrement la liaison dans l'unité ne pourrait se faire C'est pourquoi, puisque toute l'Eglise constitue un corps unique, il faut, pour conserver cette unité, qu'un pouvoir de régence ayant trait à toute l'Eglise soit établi au-dessus du pouvoir épiscopal, dont la régence a pour objet une Eglise particulière. Ce pouvoir, c'est celui du Pape ; et ceux qui refusent de le reconnaître sont dits schismatiques, parce qu'ils divisent l'unité ecclésiastique (1). »

Le pouvoir d'enseignement de l'Eglise.

Pour comprendre le rôle du Pape et des évêques dans le gouvernement de l'Eglise, il convient de se rappeler tout d'abord qu'il était impossible au Christ d'amener les hommes à participer à un même culte et à un même sacrifice, sans les instruire auparavant des desseins éternels de Dieu sur le monde. Il leur

(1) *Somme Théologique*, Supplément, q. 40, art. 6.

fallait savoir qui était le Christ, le mystère de son Incarnation et de sa Rédemption, le mystère de l'éternelle vie et du Dieu auquel nous allons. Il fallait que la voix du Christ pût se propager jusqu'aux extrémités de la terre, et qu'il eût des porte-paroles qui la transmissent aux générations à venir. C'est pourquoi, en envoyant ses Apôtres baptiser les nations, Jésus leur enjoignait auparavant de les instruire. Le rôle de l'Eglise ici-bas est donc premièrement un rôle d'enseignement : ayant reçu du Christ et des Apôtres le dépôt de la révélation divine, il appartient au pape et aux évêques de conserver intact ce dépôt, de le préserver de l'erreur et de le faire connaître au monde, sans défaillance dans la doctrine. « Je serai avec vous jusqu'à la consommation des siècles », avait ajouté le Sauveur. Ce n'est pas seulement la perpétuité du culte divin qui se trouve établie par ces paroles, mais aussi l'inébranlable solidité de son fondement, la prédication de l'Eglise. Que serait, en effet, une religion qui reposerait sur une doctrine déficiente et variable ? Le pape et les évêques ont reçu du Christ le pouvoir d'enseigner, et d'enseigner avec une infaillible autorité : une assistance perpétuelle leur est promise de la part de Celui auquel « tout pouvoir a été donné au ciel et sur la terre », et dont « les paroles ne passeront point » « Si quelqu'un vous prêche un évangile différent de celui que vous avez reçu, disait déjà saint Paul dans la pleine conscience de son autorité doctrinale, qu'il soit anathème (1). » L'Eglise ne fera qu'user de cette même autorité lorsqu'elle

(1) *Epître aux Galates*, ch. I, v. 9.

rejettera de son sein tous les germes de division, tous les ferments d'erreur.

Mais pour que cet enseignement conserve son unité, il doit se relier à une tête, à un chef unique. La primauté de Pierre dans le gouvernement de l'Eglise est d'abord une primauté doctrinale. « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point ; et toi, quand tu seras revenu, confirme tes frères (1). » De là ce privilège de l'infaillibilité que la foi nous oblige à reconnaître comme appartenant au Pape d'une part, et d'autre part aux évêques unis au Pape. Toutes les fois que le Pape enseigne solennellement comme pasteur et docteur suprême du peuple chrétien, il ne saurait errer dans la foi ; toutes les fois que les évêques, unis entre eux et à leur chef souverain, proposent au troupeau du Christ une doctrine commune, ils sont assistés de l'Esprit divin et ne peuvent tomber dans l'erreur. Ainsi, par l'Eglise enseignante nous est transmise efficacement la lumière divine apportée par le Christ en ce monde ; comme son divin fondateur avec lequel elle ne fait qu'un, l'Eglise est la voie et la vérité qui mènent à Dieu ; et ceux qui la suivent peuvent marcher avec l'assurance de ne jamais faire un faux pas qui les jette hors la voie du salut.

Le pouvoir de juridiction de l'Eglise.

Pouvoir d'enseignement, la régence de l'Eglise est encore un pouvoir de juridiction. Après avoir ordonné

(1) *Evangile selon saint Luc*, ch. XXII, v. 31-32.

à ses Apôtres d'aller enseigner toutes les nations, de les baptiser au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, Jésus ajoutait aussitôt : « Apprenez-leur à garder tout ce que je vous ai prescrit ». L'Eglise, en la personne de ses chefs, est donc chargée de transmettre au peuple chrétien les préceptes du Christ ; par le fait même de les expliquer, de les interpréter, de les appliquer en des lois plus précises, adaptées à la diversité des lieux et des temps. La parole du Christ serait vaine, en effet, si l'on ne reconnaissait à l'Eglise le pouvoir de légiférer en tout ce qui a trait à la conduite spirituelle de ses fidèles. Et les Apôtres, dès les premières heures de leur apostolat, ne manquèrent pas de faire usage de ce pouvoir. Au Concile de Jérusalem, ils promulguent une loi concernant l'usage des viandes immolées aux idoles parmi les Gentils (1). Saint Paul donne des ordres et des préceptes à ses Eglises ; il règle la liturgie eucharistique (2) ; il exerce un contrôle sur les charismes (3). De quoi s'agit-il, en effet ? Il s'agit de conduire les fidèles à leur salut, de les orienter dans la pratique des commandements du Christ, de les diriger dans la participation quotidienne au culte chrétien. Seule une autorité compétente pourra décider en ces matières et obliger rigoureusement au nom du Christ. C'est encore là, pour l'Eglise, une participation à la royauté de son Maître. En conséquence le pape aura pouvoir de porter des lois pour l'Eglise universelle ; les évêques, pour chacun de leurs diocèses. De même le pape et les évêques

(1) *Actes*, ch. XV, v. 24-29.
(2) *Première Epître aux Corinthiens*, ch. X, v. 16-21 ; ch. XI, v. 18-34.
(3) *Ibid.*, ch. XII, v. 1-31 ; ch. XIII, v. 1-49.

assemblés pourront régir toute l'Eglise et lui imposer des lois.

Mais le pouvoir législatif entraîne avec lui le droit de veiller à l'observation des préceptes portés. Il suppose donc le pouvoir de juger les délinquants et d'imposer des sanctions. Nous avons déjà vu avec saint Thomas, que le pouvoir judiciaire est un attribut essentiel de l'autorité royale. Ici encore le Christ a donné toute autorité à son Eglise : « Je vous le dis en vérité, tout ce que vous aurez lié sur la terre, sera lié dans le ciel ; et tout ce que vous aurez délié sur la terre, sera délié dans le ciel (1). » Les Apôtres, les premiers, firent usage de ce pouvoir de sanctionner les lois et de punir les coupables. Que l'on se rappelle l'épisode d'Ananie et de Saphire dans les *Actes des Apôtres* (2). Qu'on se souvienne de l'excommunication portée par saint Paul contre l'inceste de Corinthe (3). L'Eglise, en portant des jugements et des sanctions contre ceux qui contreviennent à ses lois, ne fait que mettre en acte les intentions du Christ sur elle, et exercer un pouvoir qui lui revient au même titre que celui de faire des lois ou d'enseigner les fidèles. Aussi bien, si l'Eglise a le pouvoir de condamner, a-t-elle également celui d'absoudre, de relever les fidèles des sanctions qu'elle a portées contre eux. Qu'elle lie ou qu'elle délie, sa sentence est souveraine et se trouve ratifiée dans les cieux.

La participation à la régence du Christ suppose donc dans l'Eglise un gouvernement établi et hiérarchisé, capable d'enseigner le peuple chrétien sans

(1) *Evangile selon saint Matth.*, ch. XVIII, v. 18.
(2) Ch. V, v. 1-11.
(3) *Première Epître aux Corinthiens*, ch. V, v. 1-7.

défaillance doctrinale, de le commander avec autorité, de sanctionner ses actes. Le Pape, successeur de Pierre, et les évêques, successeurs des Apôtres, représentent ce gouvernement. Le Pape, avec primauté, les évêques, en union avec lui, sont revêtus de l'autorité même du Christ ; ils tiennent ici-bas sa place et régissent l'Eglise en son nom, *vicem gerunt Christi.* « Celui qui vous écoute, m'écoute, disait Jésus, et celui qui vous méprise me méprise (1). » Telle est la grande réalité divine qui fonde l'autorité des chefs ecclésiastiques et rend raison de leur gouvernement royal.

Le pouvoir indirect de l'Eglise.

Il resterait enfin à marquer le droit d'intervention dans l'ordre des choses temporelles, que l'Eglise possède elle aussi, du fait qu'elle se trouve chargée par le Christ de continuer son œuvre ici-bas. Il s'agit ici, encore, il est vrai, d'un pouvoir dérivé et participé, limité, dans sa nature comme dans son extension, à la sauvegarde des intérêts spirituels de la société visible des fidèles du Christ. Mais s'il est avéré que les chefs de l'Eglise sont les véritables représentants du Christ, qu'ils tiennent sa place, qu'ils ont reçu de lui l'autorité et le pouvoir de juridiction, la conclusion s'impose : elle est formulée par Léon XIII lui-même, dans l'Encyclique *Immortale Dei* : « Tout ce qui, dans les affaires humaines, à un titre ou à un autre, concerne la religion, tout

(1) *Evangile selon saint Luc*, ch. X, v. 16.

ce qui touche au service des âmes et au service de Dieu, soit par son essence, soit par son rapport avec les principes d'où il dépend, tout cela est du ressort de l'autorité de l'Eglise. »

La régence de l'Eglise ordonnée à son sacerdoce.

L'on n'aurait cependant qu'une imparfaite idée de ce gouvernement de l'Eglise, si l'on se contentait de l'envisager en lui-même sans le rattacher à la fin qu'il poursuit, au but pour lequel il est institué. Que l'on ne s'y méprenne pas, en effet, la grande mission du Christ sur la terre est avant tout une mission sacerdotale : Jésus est venu sauver les hommes, les sanctifier, les relier à Dieu par la grâce, pour qu'ils puissent avec lui faire retour à leur Créateur et lui offrir l'hommage de leur adoration et de leur culte. Sa royauté spirituelle elle-même, en tant qu'elle est une régence effective, tend à rendre possible cette sanctification et ce culte : elle est tout entière ordonnée à son sacerdoce. Sans doute la fin dernière vers laquelle s'oriente toute l'œuvre de l'Incarnation et de la Rédemption, c'est la gloire du Christ et ultérieurement la gloire de Dieu. Cette glorification est comme la splendeur de la royauté du Christ et de la dignité suprême que celle-ci lui confère. Sous ce rapport, il est juste de dire que la qualité royale du Christ, qui fait de lui le Maître souverain de toutes les créatures, est supérieure à sa dignité sacerdotale qui l'établit seulement médiateur entre Dieu et l'homme. Mais la royauté, dans sa notion même, comporte l'exercice du gouverne-

ment : le roi est celui qui guide ses sujets dans l'obtention de la fin commune ; à ce point de vue il est au service de cette fin ; ce n'est qu'ensuite, quand cette fin aura été acquise, qu'il en rejaillira pour lui une gloire tout au bénéfice de sa dignité royale. N'est-ce pas à quoi fait allusion saint Paul, quand il écrit : « Un moment tu l'as abaissé au-dessous des anges. Mais ensuite tu l'as couronné de gloire et d'honneur. Tu as tout mis sous ses pieds... Il convenait, en effet, que Celui pour qui et par qui sont toutes choses, entreprenant de conduire à la gloire un grand nombre de fils, rendit parfait par le moyen des souffrances le chef qui les devait acheminer au salut (1) ». Quand donc nous disons que la royauté du Christ est ordonnée à son sacerdoce, nous entendons parler du gouvernement effectif par lequel le Christ dirige ses fidèles à leur fin qui est l'union à Dieu. Cette union, en effet, ne peut se faire que dans son sacerdoce, car le Christ est le lien, le médiateur attitré entre les hommes et Dieu. C'est donc bien en vue de consommer son sacerdoce que le Christ régit ses fidèles.

Ainsi en sera-t-il des chefs auxquels Jésus confie le soin de perpétuer ici-bas sa régence spirituelle. Ceux-ci n'enseignent les fidèles du Christ que pour leur montrer la voie qui conduit à Dieu ; ils ne légifèrent, ils ne sanctionnent leurs préceptes que pour faciliter à ces fidèles leur progrès vers la vie éternelle. Mais la voie, le progrès ne se trouvent à vrai dire que dans les moyens de sanctification mis à notre portée par tout l'ordre cultuel et sacramentaire.

(1) *Epître aux Hébreux*, ch. II, v. 7-8, 10.

Tout le gouvernement de l'Eglise ne tend donc en définitive qu'à assurer au peuple chrétien sa participation au sacerdoce du Christ dans le culte instauré par lui.

Or, le culte chrétien, établi par le Christ, se concentre autour de l'Eucharistie qui perpétue parmi nous le sacrifice de la Croix ; il s'épanouit dans les sacrements qui sont comme les dérivations de l'Eucharistie et nous communiquent déjà de quelque manière sa vertu sanctifiante. L'armature de ce culte visible est constituée par les trois caractères du Baptême, de la Confirmation et de l'Ordre : le Baptême institue ses membres, la Confirmation marque ses défenseurs, et l'Ordre consacre ses prêtres. Société visible et organisée, telle nous apparaît la religion du Christ.

La régence du culte chrétien.

Quels vont être les rapports de la hiérarchie gouvernementale avec cet organisme cultuel ? Les chefs de l'Eglise n'ont-ils d'autre rôle que d'orienter, comme du dehors, les fidèles vers ce culte et lui demeurent-ils, comme tels, étrangers ? Evidemment non. La religion du Christ est une : elle ne saurait se composer de deux organismes s'ignorant mutuellement. Si le pouvoir de régence de l'Eglise est ordonné à son sacerdoce, c'est donc que ce même sacerdoce est soumis de quelque manière aux chefs investis du pouvoir hiérarchique. A la même autorité qui enseigne les fidèles et qui leur donne les lois de leur conduite morale, il appartient encore de régir le culte chrétien. D'ailleurs n'est-ce pas aux Apôtres

eux-mêmes que le Christ a donné mission de baptiser aussi bien que d'enseigner et de légiférer ? N'est-ce pas à eux encore qu'il s'adressait à la veille de mourir, leur confiant le soin de perpétuer le culte eucharistique : « Faites ceci en mémoire de moi ? »

Entendons-nous bien cependant. Il est très vrai que le culte chrétien échappe par certains côtés à la hiérarchie ecclésiastique : le caractère étant une participation inamissible au sacerdoce du Christ, quiconque l'a une fois reçu possède toujours le pouvoir d'en exercer validement les actes. Un chrétien baptisé pourra toujours recevoir validement les sacrements auxquels l'ordonne son caractère baptismal ; l'acte posé par le confirmé au nom de son caractère sera toujours revêtu d'une sainteté spéciale ; un prêtre enfin pourra, selon son gré, consacrer validement l'Eucharistie. Mais il apparaît sans conteste que pour être licite, l'exercice de tels actes devra nécessairement être soumis au contrôle des chefs de l'Eglise. Agir en dehors de ce contrôle serait se mettre en état de révolte contre leur autorité légitime ; ce serait par le fait même se priver des fruits de sanctification et de grâce que le culte et les sacrements sont appelés à produire dans les âmes bien disposées. L'action sacramentelle produite par le prêtre ou reçue par le baptisé contre l'assentiment de l'Eglise, est une action valide certes, une action cultuelle sainte et sacrée ; mais, parce que l'insoumission de son auteur l'empêche d'aboutir à son effet ultime qui est la sanctification de l'âme, elle constitue un véritable abus des choses saintes, et rend le prêtre et le baptisé coupables de sacrilège.

Bien plus, il est un sacrement, la Pénitence, dont la validité ne dépend pas seulement du caractère, mais aussi de la juridiction reçue de l'autorité ecclésiastique. Le prêtre, en effet, ne peut absoudre les âmes que par l'intermédiaire d'un jugement porté sur elles. Or « le pouvoir judiciaire est une conséquence de la dignité royale (1) ». Il faut donc que le prêtre ait reçu des chefs de l'Eglise une délégation qui l'autorise à juger les âmes, pour pouvoir les absoudre et leur communiquer efficacement la grâce. Sans doute son caractère l'ordonne de soi à la sanctification des âmes, même par le sacrement de Pénitence. Néanmoins, étant donné la nature même de ce sacrement où le pécheur soumet ses fautes au jugement de l'Eglise, il est impossible au prêtre d'en accomplir les rites sans avoir reçu un véritable pouvoir de juridiction sur le peuple chrétien.

Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction.

L'on pourrait penser, il est vrai, qu'à l'intérieur même du culte chrétien, le prêtre, en vertu de son caractère, possède une réelle prérogative de chef et qu'il en exerce les fonctions. Rien de plus exact, si l'on entend par là que le prêtre est investi du pouvoir d'offrir à Dieu la Victime sainte de l'autel, non seulement en son nom, mais au nom de tous les fidèles du Christ ; si l'on entend encore que les fidèles doivent passer en quelque sorte par le prêtre pour aller à Dieu, qu'il lui revient de les grouper et

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 59, art. 4, sol. 1.

de les unifier dans une même oblation et un même culte ; si l'on entend enfin que le prêtre, ayant offert à l'autel le sacrifice eucharistique, peut puiser à pleines mains dans le trésor des satisfactions et des mérites du Christ, pour en répandre les bienfaits sur le peuple fidèle par le moyen des sacrements. « La grâce sacramentelle, écrit saint Thomas, descend de la tête sur le corps mystique : c'est pourquoi toute opération sacramentelle sur le corps mystique, par laquelle est communiquée la grâce, dépend de l'opération sacramentelle sur le corps du Seigneur (1).» Cette remarque est des plus importantes : elle éclaire admirablement la nature du pouvoir conféré par le caractère sacerdotal. Le prêtre, en effet, par ce caractère, reçoit pouvoir direct et immédiat sur le corps véritable du Christ ; il peut consacrer le pain et le vin au corps et au sang de Jésus, et les offrir à Dieu en sacrifice, renouvelant le geste du Calvaire. C'est là son office propre et principal. De ce pouvoir sur le corps du Christ dans l'Eucharistie dérive, pour le prêtre, son pouvoir de sanctification sur les fidèles par les autres sacrements : car, étant chargé du culte eucharistique, il lui revient de préparer les âmes et de les rendre dignes d'y participer. Les sacrements sont précisément institués pour ordonner les âmes à l'Eucharistie ; le prêtre pourra donc administrer ces sacrements, en vue d'acheminer les âmes à une union plus étroite avec le Christ dans le sacrifice et la communion eucharistiques. Il y a entre le pouvoir du prêtre sur le vrai corps du Christ et son pouvoir sur le corps mystique, le même ordre qu'entre

(1) *Commentaire sur les Sentences*, liv. 4, dist. 7, q. 3, art. 1, sol. 3.

l'Eucharistie et les sacrements : l'Eucharistie est la fin des sacrements ; le pouvoir eucharistique du prêtre est aussi la fin de la raison d'être de son pouvoir sacramentel. Ce pouvoir n'est pas à proprement parler un pouvoir de régence, c'est un pouvoir de sanctification du corps mystique, un pouvoir de médiation sacerdotale.

Dès lors toutes les fois que des sacrements, par leur nature même, feront appel, pour être administrés validement, non seulement à un pouvoir de sanctification, mais à un véritable pouvoir de régence, il sera requis, pour les conférer, autre chose que le simple caractère sacerdotal. C'est ce qui arrive pour le sacrement de Pénitence ; c'est ce qui se produit encore d'une façon beaucoup plus haute dans la collation des sacrements de l'Ordre et de la Confirmation.

Il ne faut pas oublier, en effet, qu'en même temps qu'ils sanctifient les âmes, les sacrements, par les trois caractères qu'ils produisent, établissent une société cultuelle organique composée de simples membres, de défenseurs autorisés, de prêtres enfin. Pour constituer une telle société, et conférer à ses membres une dignité qui les distingue des autres, le seul pouvoir sacerdotal de sanctification ne saurait suffire : il faut avoir pouvoir direct sur le corps mystique du Christ, il faut être apte à le régir et à le gouverner. Le baptême, il est vrai, s'adressant à des hommes qui ne font pas encore partie de l'Eglise et ne sont pas soumis à son autorité, ne requiert pas de soi, pour être administré, ce pouvoir de régence : un simple prêtre peut donner entrée dans l'Eglise à quiconque en exprime le désir. Mais dès que l'homme,

par son caractère baptismal, fait partie de la société cultuelle chrétienne, il est soumis immédiatement à ceux qui ont autorité pour la régir. Par suite, quand il s'agira, à l'intérieur même du culte chrétien, non pas seulement de sanctifier les âmes, mais de les élever à une dignité qui les fasse participer de manière plus intime au sacerdoce du Christ, le simple prêtre ne pourra de lui-même opérer cette élévation. Il faudra qu'il soit revêtu d'une autorité qui lui donne pouvoir direct et immédiat sur les membres du culte chrétien. « Par l'Ordre et la Confirmation, écrit saint Thomas, les fidèles sont députés à des offices spéciaux : une telle députation appartient en propre au chef. C'est pourquoi la collation de ces sacrements relève de l'évêque seul qui remplit dans l'Eglise une charge de prince (1). »

Remarquons qu'il ne s'agit pas ici d'une question de simple licéité : sous ce rapport, tout prêtre, dans l'administration des sacrements, est soumis à l'autorité de l'Eglise. C'est la validité même du sacrement qui est en jeu : en raison de leur nature spéciale qui est de conférer une certaine excellence dans l'ordre cultuel, la Confirmation et l'Ordre supposent, pour être donnés validement, un pouvoir de régence que, seul, l'évêque possède.

Lorsqu'il s'agit du sacrement de Pénitence, le pouvoir de juridiction se trouve requis sans doute pour donner à l'absolution du prêtre sa valeur de sentence judiciaire, prononcée en connaissance de cause et ratifiée devant le tribunal de Dieu. Selon la remarque de saint Thomas, les fidèles pénitents

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 65, art. 3, sol. 2.

sont eux-mêmes la matière de ce sacrement, et ils ne peuvent être soumis à un jugement ou en d'autres termes la forme du sacrement ne peut être appliquée à la matière, qu'au moyen d'une juridiction compétente. Sous ce rapport, l'absolution est en dépendance étroite et nécessaire de l'autorité légitime qui, seule, a pouvoir dans l'Eglise de légiférer et de sanctionner les actes des fidèles. Mais l'absolution n'est pas une simple sentence déclaratoire ; elle est un acte sacramentel qui confère instrumentalement la grâce et qui sanctifie l'âme en la justifiant de ses fautes. Envisagée de ce point de vue, elle relève uniquement du caractère sacerdotal ; la juridiction lui est extrinsèque, elle est seulement une condition absolument requise. « Tout pouvoir spirituel est donné avec une certaine consécration, lisons-nous dans saint Thomas. C'est pourquoi le pouvoir des clefs est donné avec le sacrement de l'Ordre. Mais l'exercice de ce pouvoir requiert une matière appropriée, qui est le peuple chrétien soumis par le moyen de la juridiction. Aussi, avant d'avoir la juridiction, le prêtre a-t-il le pouvoir des clefs, mais non la faculté d'exercer ce pouvoir (1) ». En sorte que, s'il est bien vrai que tout prêtre, par son caractère sacerdotal, a le pouvoir d'absoudre, il est non moins exact que l'exercice efficace de ce pouvoir est suspendu à la juridiction qu'il reçoit de l'autorité légitime. Or l'autorité légitime, en matière de juridiction, comme de législation et d'enseignement, c'est le Pape, et les évêques unis au Pape. Il en résulte que seule l'Eglise catholique peut permettre à un prêtre

(1) *Somme Théologique*, supplément, q. 17, art. 2, sol. 2.

d'administrer efficacement le sacrement de Pénitence ; et pourtant le sacrement, comme tel, n'en demeure pas moins l'œuvre du prêtre, issue immédiatement de son caractère sacramentel.

Tout autre est le cas des sacrements de l'Ordre et de la Confirmation : l'acte proprement sacramentel qui les constitue ne confère pas seulement la grâce, mais encore une certaine députation dans les offices et les charges du culte chrétien. Pour être à même de transmettre une telle députation aux membres de ce culte, il ne suffit donc pas, semble-t-il, de posséder le pouvoir sur le corps eucharistique du Christ ni le pouvoir de sanctification qui en dérive et que confère le caractère sacerdotal ; il ne suffit même pas d'être investi d'une juridiction plus ou moins étendue, car il ne s'agit ici ni de juger ni de sanctionner. Il faut de toute nécessité posséder, dans l'ordre cultuel lui-même, un pouvoir hiérarchique qui autorise à conférer sacramentellement aux membres du corps mystique un office ou une fonction ayant trait au culte chrétien. Ce pouvoir est le pouvoir proprement épiscopal.

Le pouvoir d'ordre de l'évêque.

L'on pourrait par suite se demander si l'épiscopat ne doit pas être regardé comme un véritable sacrement, tout aussi bien que la prêtrise et les autres ordres inférieurs. L'on sait, en effet, que le sacrement de l'Ordre se divise en plusieurs ordres, tous synthétisés dans l'unité par leur rapport au culte eucharistique, et par ce fait que les ordres inférieurs

sont des participations de l'ordre suprême (1). Cet ordre suprême ne serait-il pas précisément l'épiscopat? Nombre de théologiens modernes, à la suite de Pierre Soto, sont de cet avis. Telle n'est pas pourtant la pensée de saint Thomas : selon notre Docteur, le sacrement de l'Ordre a un rapport direct et immédiat avec l'Eucharistie ; les pouvoirs qu'il confère ont trait premièrement au corps véritable du Christ offert sur nos autels ; ce n'est que par dérivation que le sacrement de l'Ordre nous ordonne au corps mystique, en vue de disposer les âmes au culte divin. Or, par rapport à l'Eucharistie, l'évêque ne possède pas de pouvoirs plus étendus que ceux du prêtre : comme lui, il consacre et offre la divine victime et ne peut faire davantage. L'épiscopat n'est donc pas, comme on pourrait le croire, le sacrement de l'Ordre en son degré suprême.

En retour l'épiscopat investit l'évêque d'une dignité qui l'ordonne directement à la régence du corps mystique. Cette dignité est une consécration, toute différente néanmoins de celle que confère le caractère sacramentel. Le caractère nous consacre immédiatement à Dieu, et nous unit à lui à la manière dont le Christ est uni personnellement au Verbe, en vue de nous permettre de prendre part aux actes de son sacerdoce. L'épiscopat voue l'évêque et le consacre au corps mystique, qui est bien aussi quelque chose de divin, puisque relié à Dieu par sa tête, c'est-à-dire par le Christ ; mais l'appartenance de l'évêque à Dieu est indirecte, et c'est d'abord et avant tout vers le corps mystique que sa consécration l'oriente.

(1) *Somme Théologique*, supplément, q. 37, art. 1, sol. 2.

Cette consécration lui donne évidemment un pouvoir hiérarchique, une dignité de régence de premier ordre. « Par sa promotion à l'épiscopat, écrit saint Thomas, l'évêque reçoit un pouvoir qui demeure perpétuellement en lui. Mais on ne peut dire que ce soit un caractère ; car, par le pouvoir épiscopal, l'homme n'est pas directement ordonné à Dieu, mais au corps mystique du Christ. Ce pouvoir n'en est pas moins indélébile comme le caractère, et il est donné par le moyen d'une consécration (1). »

Par la consécration épiscopale, l'évêque est donc établi véritablement chef du corps mystique et des membres du culte chrétien. Et dès lors, il a l'autorité requise pour agir sur ces membres et les instituer dans les fonctions officielles se rapportant à ce culte. Il peut nommer les défenseurs de la religion du Christ, il peut choisir ses ministres et ses prêtres. Sans aucun doute, c'est en vertu de son caractère sacerdotal qu'il les consacrera et leur donnera sacramentellement les pouvoirs afférant à leur charge ; mais il faudra auparavant que ce caractère ait été élevé de telle sorte qu'il soit un caractère de chef et de prince de l'Eglise. C'est la consécration épiscopale qui réalise cette sublimation. Ainsi la royauté du Christ élève-t-elle son sacerdoce au point de lui permettre d'en exercer les actes avec une autonomie et une maîtrise parfaites.

La consécration épiscopale étant indélibile comme le caractère qu'elle signifie, il s'ensuit que l'évêque, une fois consacré, peut toujours administrer validement, sinon licitement, les sacrements d'Ordre et

(1) *Somme Théologique*, supplément, q. 38, art. 2, sol. 2.

de Confirmation. Son pouvoir sur ces sacrements, comme le pouvoir du prêtre sur l'Eucharistie, échappe de quelque manière à la juridiction suprême de l'Eglise. De là vient qu'en certaines églises, séparées du Pontife romain, le culte chrétien se perpétue authentiquement, et qu'en des âmes de bonne foi, dont l'ignorance est invincible, il peut encore produire ses fruits de sainteté.

Le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction de l'évêque.

D'après tout ce que nous avons dit jusqu'ici, il est aisé de comprendre pourquoi l'on divise d'ordinaire le pouvoir de régence de l'évêque en pouvoir d'ordre et en pouvoir de juridiction. Le pouvoir d'ordre vient à l'évêque à la fois de son caractère sacerdotal et de sa consécration épiscopale : c'est un pouvoir hiérarchique qui l'établit chef du culte chrétien et lui donne droit de régir sacramentellement les membres de ce culte. Il s'étend même d'une certaine façon à l'Eucharistie, en ce sens qu'il permet à l'évêque, de consacrer les objets qui ont rapport à la liturgie eucharistique, comme les calices, les autels, les églises. « Si le pouvoir épiscopal, écrit saint Thomas, ne dépasse pas le pouvoir sacerdotal en ce qui regarde la consécration du corps du Christ, en retour il lui est supérieur dans les choses qui ont rapport aux fidèles. Car le pouvoir sacerdotal lui-même dérive du pouvoir épiscopal ; et tous les actes importants qu'il faut accomplir sur le peuple fidèle

sont réservés aux évêques. C'est encore par leur autorité que les prêtres peuvent remplir les fonctions qui leur sont confiées ; voilà pourquoi les prêtres, dans ces fonctions, se servent d'objets consacrés par l'évêque, tels que le calice, l'autel, les palles dont ils usent dans la consécration de l'Eucharistie (1) ». Aussi saint Thomas ne fait-il pas difficulté pour reconnaître que l'épiscopat est véritablement un ordre, non pas au sens sacramentel du mot, mais au sens où le mot ordre signifie grade, dignité hiérarchique. Et c'est sans nul doute à ce genre de dignité qu'il songe lorsque, avec le pseudo-Denys, il distingue dans le culte chrétien trois pouvoirs hiérarchiques, celui des diacres, celui des prêtres et celui des évêques.

On pourrait se demander jusqu'à quel point les simples prêtres peuvent, par délégation, participer à ce pouvoir hiérarchique de l'évêque. Il est de fait que le Souverain Pontife délègue parfois un simple prêtre pour conférer la Confirmation ou les Ordres mineurs. Voici comment le Docteur Angélique explique cette manière d'agir : « Le Pape, qui a la plénitude du pouvoir pontifical peut confier à quelqu'un qui n'est pas évêque ce qui a rapport à la dignité épiscopale, pourvu cependant que cela ne soit pas en relation immédiate avec le corps véritable du Christ. C'est pourquoi, en vertu de sa délégation, un simple prêtre peut conférer les ordres mineurs et confirmer ; quelqu'un qui n'est pas prêtre ne le pourrait pas ; et pas davantage le prêtre ne peut conférer les ordres majeurs qui ont une relation

(1) *Somme contre les Gentils*, liv. IV, ch. LXXVI.

immédiate avec le corps du Christ, car le Pape n'a pas sur la consécration eucharistique un pouvoir plus étendu que le simple prêtre (1). » C'est donc, semble-t-il, parce que le pouvoir de juridiction suprême, que possède le souverain Pontife, s'étend universellement sur tous les fidèles et les atteint d'une certaine manière jusque dans leurs offices cultuels, au moins quand ces offices ne sont pas en rapport direct avec la consécration eucharistique, que le Pape peut déléguer un simple prêtre dans l'administration de la Confirmation et des Ordres mineurs. Il y aurait là sans doute un cas analogue à celui de la délégation reçue pour l'administration du sacrement de Pénitence, avec cette différence néanmoins que la juridiction est une condition essentielle du sacrement de Pénitence, tandis que, dans la Confirmation et les Ordres mineurs, elle supplée simplement à un pouvoir hiérarchique propre à la collation de ces sacrements. Il apparaît aussitôt que le simple prêtre, n'étant pas consacré et n'agissant qu'en vertu d'une délégation, ne pourra jamais exercer validement les pouvoirs qui lui sont ainsi confiés en dehors de l'autorité du Pape.

Il n'en reste pas moins vrai que le pouvoir de juridiction de l'évêque, auquel il faut joindre son pouvoir d'enseignement, se trouve tout à fait distinct de son pouvoir d'ordre. Certes ce dernier, en conférant à l'évêque une dignité royale, en le faisant prince de l'Eglise, crée en lui une aptitude radicale à gouverner et à enseigner le peuple chrétien. Mais parce que ce gouvernement et cet enseignement n'ont

(1) *Somme Théologique*, supplément, q. 38, art. 1, sol. 3.

de véritable valeur et de réelle efficacité que dans la mesure où les évêques sont unis au Souverain Pontife, c'est au Pape et à lui seul qu'il appartient de conférer à l'évêque le pouvoir de juridiction. Ce pouvoir n'est pas en dépendance essentielle du pouvoir hiérarchique : l'évêque le possède dès qu'il est nommé par l'autorité suprême à la tête d'un diocèse, et avant même d'être consacré ; il le perd, même après sa consécration, dès qu'il lui arrive de se séparer du Pontife romain et de tomber dans le schisme. Car autre chose est d'enseigner, de légiférer, de juger le peuple chrétien ; et autre chose d'avoir prise sur la constitution même du culte divin et sur les fonctions essentielles à ce culte. Le premier rôle relève du pouvoir de juridiction donné par le Christ à Pierre et aux Apôtres, et transmis, par voie d'authentique succession, au Pape et aux évêques. Le second rôle fait appel à un pouvoir hiérarchique, conféré par voie de consécration, et intimement lié à cette autre consécration qu'est le caractère sacerdotal. Le Pape et les évêques ne sont pas de simples docteurs ni de simples législateurs ou juges ; ils sont aussi des consacrés hiérarchiquement et sacerdotalement. Mais tandis que le Pape est supérieur aux évêques sous le rapport de la juridiction, il est leur égal au point de vue de la consécration hiérarchique ; et tandis que Pape et évêques sont supérieurs aux simples prêtres tant par leur juridiction que par leur pouvoir hiérarchique, ils ne sont d'aucune manière au-dessus d'eux en ce qui regarde l'objet propre de leur pouvoir sacerdotal, la consécration eucharistique.

Telle est la régence de l'Eglise, participation directe de la régence du Christ. Si complexe qu'elle appa-

raisse en ses multiples organes, elle s'unifie en définitive dans son ultime orientation vers l'Eucharistie. Déjà nous avons pu nous rendre compte que tous les sacrements, tous les pouvoirs participés du sacerdoce du Christ, convergent vers le sacrifice eucharistique. C'est vers ce même sacrifice que tendent également d'une manière plus ou moins directe, mais toujours très réelle, tous les pouvoirs de régence de l'Eglise. En lui se trouve le centre et la consommation ici-bas du culte chrétien, la clef de voûte de toute la société spirituelle visible établie par le Christ pour continuer son œuvre en ce monde.

CHAPITRE IV

NOTRE PARTICIPATION AU SACRIFICE DU CHRIST

La doctrine de foi.

« J'ai appris du Seigneur, et je vous l'ai enseigné que le Seigneur Jésus, la nuit qu'il fut livré, prit du pain et, après avoir rendu grâces, le rompit en disant : « Ceci est mon corps, livré pour vous. Faites cela en mémoire de moi. » De même, après le souper, il prit le calice en disant : « Ce calice est la nouvelle alliance dans mon sang. Faites cela, toutes les fois que vous boirez, en mémoire de moi. » Toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez ce calice, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne (1). »

Telle est, dans la pensée de saint Paul, l'Eucharistie : un mémorial de la mort du Seigneur ; un rite par lequel nous scellons, dans le sang du Christ, la nouvelle alliance de l'humanité avec Dieu. La Passion et la mort du Christ ont constitué le sacrifice parfait par lequel nous avons été rachetés et sauvés ; l'Eucharistie perpétue parmi nous cette Passion et cette mort ; elle nous donne de prendre notre part du sacrifice ; elle est elle-même comme une transposition, sous des rites sensibles, de ce sacrifice.

(1) *Première Epître aux Corinthiens*, ch. XI, v. 23-26.

La tradition chrétienne a toujours été unanime à considérer la Messe, en laquelle s'accomplissent les rites eucharistiques, comme un véritable sacrifice, le même que celui de la Croix. Et le Concile de Trente confirme solennellement cette croyance en l'imposant à notre foi. Nous lisons, en effet, aux chapitres Ier et IIe de la vingt-deuxième session, ce bel exposé de doctrine catholique : « Jésus-Christ, notre Dieu et notre Seigneur, bien qu'il dût s'offrir une fois lui-même à Dieu son Père, en mourant sur l'autel de la croix pour y opérer la rédemption éternelle ; néanmoins, parce que son sacerdoce ne devait pas être éteint par la mort, et pour laisser à l'Eglise, son Epouse bien-aimée, un sacrifice visible tel que la nature des hommes le requiert, par lequel le sacrifice sanglant, qui devait s'accomplir une fois sur la croix, fût représenté, la mémoire en fût conservée jusqu'à la fin des siècles, et la vertu salutaire en fût appliquée pour la rémission des péchés que nous commettons tous les jours ; dans la dernière Cène, la nuit même où il était livré, se déclarant établi pour l'éternité prêtre selon l'ordre de Melchisédech, il offrit à Dieu le Père son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin, et, sous les symboles de ces mêmes objets, les donna à prendre à ses apôtres qu'il établissait alors prêtres du Nouveau Testament ; et par ces paroles : *Faites cela en mémoire de moi*, leur ordonna, à eux et à leurs successeurs dans le sacerdoce, de les offrir ; ainsi que l'Eglise l'a toujours entendu et enseigné. Car, après avoir célébré l'ancienne pâque que l'assemblée des enfants d'Israël immolait en mémoire de la sortie d'Egypte, il s'institua lui-même la Pâque nouvelle qui devait être

immolée sous des signes visibles par la main des prêtres au nom de l'Eglise, afin de rappeler son passage de ce monde à son Père, quand il nous racheta par l'effusion de son sang... Dans ce divin sacrifice, qui s'accomplit à la messe se trouve contenu, et immolé de façon non sanglante, ce même Christ qui s'est offert une fois de façon sanglante sur la Croix... C'est, en effet, une seule et même hostie, un même prêtre qui s'offre maintenant par le ministère des prêtres, après s'être offert lui-même jadis sur la croix, la manière d'offrir seule étant différente (1). »

Les doctrines théologiques.

Saint Thomas, lui non plus, n'ignore pas cette grande vérité de notre foi chrétienne. A maintes reprises, dans sa *Somme Théologique*, au traité de l'Eucharistie, il note que ce sacrement, parce qu'il contient le corps et le sang du Sauveur, doit être regardé comme un véritable sacrifice. Mais il est remarquable que notre Docteur n'ait pas traité à part cette question du sacrifice eucharistique : le point de vue sacrificiel et le point de vue sacramentel sont en son œuvre étroitement unis, et sans doute, pour lui, n'y avait-il pas lieu de les traiter indépendamment l'un de l'autre. Il y a là en tout cas une indication précieuse que nous aurons à mettre à profit dans nos recherches ultérieures

(1) Nous avons utilisé, pour ce texte, la traduction de M. Lepin, dans son ouvrage : *L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens*, p. 328 et suiv.

Tout autre est la méthode des théologiens modernes qui d'ordinaire s'attachent à considérer, en des traités distincts, d'une part l'Eucharistie sacrement, et d'autre part l'Eucharistie sacrifice. Cette manière de faire est aisée à comprendre : le Concile de Trente avait affirmé, en face des négations protestantes, la réalité du sacrifice eucharistique ; maintenir ce sacrifice dans l'ordre purement sacramentel, n'était-ce pas en faire un simple signe ou image du sacrifice de la Croix ? N'était-ce pas du même coup favoriser les doctrines hérétiques ? Un simple signe n'est pas la réalité ; il la remémore sans doute, mais ne la reproduit pas en son être réel. Or, si le « mystère de notre foi » est vraiment un sacrifice, on doit, semble-t-il, y retrouver, d'une manière absolue et non relative, les éléments essentiels à tout sacrifice : immolation et oblation. De là un premier courant doctrinal qui, avec Suarez, Bellarmin et de Lugo, s'efforce à découvrir dans l'Eucharistie une réelle immolation. Il ne rentre pas dans le but de cet ouvrage d'exposer et de discuter à fond ces doctrines : nous les rapporterons seulement dans la mesure où elles nous permettront ensuite de mettre davantage en lumière la pensée thomiste.

L'immolation réelle eucharistique consisterait donc soit dans le changement du pain et du vin qui, du fait de leur consécration au corps et au sang du Christ, se trouveraient comme détruits et anéantis (Suarez) ; soit dans la communion à ce corps et à ce sang qui, en faisant disparaître les saintes espèces, fait disparaître aussi le Christ en son être sacramentel (Bellarmin) ; soit enfin dans cet état d'anéantissement et cette apparence de mort où se trouve le Christ sous

les saintes espèces (de Lugo). On a reproché depuis longtemps à ces théories de ne pas atteindre le but qu'elles se proposent, qui est de découvrir dans l'Eucharistie une réelle immolation du Christ. Le changement opéré sur le pain par la consécration, s'il est une destruction du pain, n'est plus l'immolation du Christ. D'autre part, ni la communion, ni la consécration n'anéantissent à proprement parler le Christ qui demeure tout entier et impassible sous les saintes espèces, tant que celles-ci subsistent. Enfin, si on admet que de tels actes réalisent une véritable immolation, l'on se trouve en présence aussitôt d'un sacrifice nouveau, essentiellement distinct de celui de la Croix.

Pour obvier à ces graves inconvénients, d'autres auteurs ont tenté de montrer qu'il n'était nul besoin de chercher dans l'Eucharistie une immolation réelle. Ils ont ainsi créé un second courant doctrinal. Selon ces théologiens, le sacrifice est, avant tout, une oblation, et il suffit que l'on retrouve dans l'Eucharistie l'oblation du Calvaire, pour que nous soyons en présence à nouveau du même et réel sacrifice. Quant à l'immolation, il suffit qu'elle soit représentée à l'autel par la consécration distincte du pain et du vin au corps et au sang du Sauveur (M. Lepin) ; ou bien encore il faut considérer que le Christ, depuis le Calvaire, et après avoir été agréé de Dieu, conserve en son corps glorieux son état de victime immolée, qu'il est offert en cet état dans l'Eucharistie, et qu'une telle oblation constitue par le fait même un véritable sacrifice (P. de la Taille). Ces théories ont l'avantage de ne pas faire de la Messe un sacrifice entièrement différent de celui du Calvaire ; mais

elles suppriment en ce sacrifice l'immolation active et le réduisent à une simple oblation.

Un troisième courant doctrinal s'efforce de demeurer plus près de la conception sacramentelle de l'Eucharistie et de trouver, dans le sacrement lui-même, l'immolation sacrificielle du Christ. Les paroles de la consécration, en rendant présents le corps du Christ sous les espèces du pain, et son sang sous les espèces du vin, les séparent de quelque manière. Il n'y a pas immolation réelle, mais il y a immolation virtuelle ou mystique. Tantôt l'on considèrera cette séparation comme simplement figurative (Vasquez) ; tantôt l'on s'efforcera de montrer que la consécration a la vertu de séparer réellement le corps et le sang, et que la loi de concomitance seule empêche que cette séparation ne se réalise (Gonet, P. Hugon). Nous reviendrons sur ce dernier point pour montrer que rien n'autorise à penser que la consécration ait le pouvoir de faire mourir le Christ. Reste donc en définitive la théorie du sacrifice relatif de Vasquez. Devrons-nous nous y rallier en désespoir de cause ? La question est d'autant plus troublante que nous lisons dans saint Thomas ces paroles : « La célébration de ce sacrement est une certaine image représentative de la passion du Christ, laquelle est une véritable immolation (1). »

L'Eucharistie appartient à l'ordre sacramentel.

Quoi qu'il en soit, la multiplicité des hypothèses émises depuis le Concile de Trente ne viendrait-

1) *Somme théologique*, 3ª, q. 83, art. 1

elle pas de ce fait que l'on a trop perdu de vue les grandes réalités doctrinales au milieu desquelles s'insère le sacrifice eucharistique ? Si le Christ, avant de mourir, a institué l'Eucharistie, c'est pour que nous puissions nous relier au sacrifice du Calvaire par des rites sensibles capables de nous en communiquer effectivement les fruits, et de constituer en même temps un hommage réel à Dieu semblable à l'hommage rendu par le Christ sur la Croix. La religion du Christ est une religion visible, extérieure, sacrement de la religion invisible en laquelle s'opère notre retour à Dieu. C'est pourquoi tout le culte instauré par Jésus est un culte sacramentel, composé de rites efficaces et de signes qui produisent ce qu'ils signifient.

L'Eucharistie sera donc, elle aussi, un sacrement, destiné à nourrir nos âmes du corps et du sang du Sauveur. Et si son excellence l'élève au point d'en faire un véritable sacrifice, il est à penser qu'elle ne cessera pas pour autant d'appartenir à l'ordre des réalités sacramentelles. Bien loin de nous transporter dans un domaine nouveau, extra-sacramentel, l'Eucharistie sacrifice sera la fin et le couronnement du culte chrétien. Deux faits viennent confirmer cette manière de voir : d'une part, de l'avis du plus grand nombre des théologiens, la consécration eucharistique réalise à la fois, dans son acte rituel, le sacrement et le sacrifice ; d'autre part la communion, en laquelle on reçoit le sacrement, est en même temps une participation à la victime du sacrifice Il y a donc un lien très étroit, dans l'Eucharistie, entre le point de vue sacramentel et le point de vue sacrificiel ; et l'étude de ce dernier point de vue nous paraît être

en étroite dépendance de la connaissance que nous prendrons de l'Eucharistie sacrement.

Par ailleurs, il importe de se souvenir que la notion que nous pouvons être amenés à nous faire du sacrifice par l'étude des sacrifices anciens, ne saurait être appliquée rigoureusement aux mystères de la Révélation. Déjà, à propos du sacrifice de la Croix, nous notions que ce sacrifice ne devait pas être jugé à la mesure de ceux de l'Ancienne Loi, l'image ne pouvant équivaloir à la réalité ; et nous reconnaissions que son caractère unique d'absolue transcendance lui imposait des conditions de réalisation très spéciales. Les mêmes remarques sont à faire pour l'Eucharistie. Le sacrifice eucharistique est une réplique de celui de la Croix, mais adaptée à nos besoins cultuels et sacramentels ; en même temps qu'il participe de la transcendance du Calvaire, il constitue, comme tout l'ensemble du culte chrétien lui-même, un cas unique dont on ne saurait trouver nulle part l'analogue. Il est un mystère imposé par Dieu à notre foi, et nous pouvons seulement espérer entrevoir une partie des richesses qu'il renferme.

En définitive le travail de recherche qui s'impose à nous est d'abord une étude du sacrement de l'Eucharistie, en vue d'y découvrir par la suite son caractère sacrificiel ; et nous avons la persuasion que les conclusions auxquelles il nous sera donné d'aboutir, légitimeront amplement cette manière de procéder. Ce faisant, nous croyons rester fidèles à la pensée de saint Thomas pour lequel ce n'est pas tant l'Eucharistie que le sacrement lui-même qui doit être appelé sacrifice. « Ce sacrement, écrit-il, est commémoratif de la Passion du Seigneur, qui fut un véritable sacri-

fice, et sous ce rapport on lui donne le nom de sacrifice (1) » ; ou encore : « Ce sacement a ceci de parculier sur les autres qu'il est un sacrifice (2). »

L'Eucharistie, sacrement permanent.

Lorsqu'on parle, il est vrai, de l'Eucharistie sacrement pour l'opposer à l'Eucharistie sacrifice, l'on est porté à n'envisager en elle que l'acte par lequel la grâce propre à ce sacrement nous est communiquée, c'est-à-dire la communion eucharistique. C'est un tort néanmoins de penser que la communion par elle-même constitue le sacrement. S'il est exact que tout sacrement est un signe sensible qui produit ce qu'il signifie, il ne faut pas oublier non plus que chaque rite sacramentel réalise à sa manière cette définition générale : le Baptême se confère par mode d'ablution ; la Pénitence est administrée sous la forme d'un jugement ; le Mariage représente un contrat. L'Eucharistie elle aussi, en raison de sa perfection propre qui l'établit au-dessus de tous les autres sacrements, *potissimum inter alia sacramenta*, se présentera sous un mode de réalisation très spécial.

« Le sacrement, lisons-nous dans saint Thomas, est ainsi appelé parce qu'il contient quelque chose de sacré. Mais une réalité peut être sacrée d'une double manière, absolue ou relative. Or, il y a cette

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 73, art. 4.

(2) *Ibid.*, q. 79. art. 7, sol. 1. Cette étude du sacrifice eucharistique à partir du sacrement, a été fort bien mise en lumière par le Rme Dom Vonier dans son ouvrage : *A Key to the Doctrine of the Eucharist.*

différence entre l'Eucharistie et les autres sacrements qui possèdent une matière sensible, que l'Eucharistie contient quelque chose qui est absolument sacré, à savoir le Christ lui-même, tandis que l'eau du baptême contient quelque chose de sacré relativement à autre chose, à savoir la puissance de sanctifier ; de même le saint chrême et autres matières semblables. C'est pourquoi le sacrement de l'Eucharistie se parfait dans la consécration même de la matière, tandis que les autres sacrements ne se réalisent que dans l'application de la matière à la sanctification de l'homme (1). » En d'autres termes les autres sacrements n'existent qu'au moment même où le ministre fait usage de leur matière, en prononçant sur elle la formule sacramentelle qui précise sa signification et l'oriente vers sa fin spirituelle. A ce moment là, seulement, en effet, le sacrement est instrument de la puissance divine qui s'écoule par lui, sans inhérer en lui. Comme toute action qui est relative à son terme, le sacrement n'est donc sacré que d'une manière relative, et la puissance divine qu'il contient est toute en tendance vers l'effet, c'est-à-dire vers la sanctification de l'homme.

Au contraire le sacrement de l'Eucharistie contient le Christ lui-même, la réalité sainte et sacrée par excellence. Il ne peut donc être question ici de simple relation à la sanctification de l'âme. Bien que l'Eucharistie soit destinée elle aussi à produire la grâce en nos âmes, cependant elle est premièrement et avant tout le sacrement qui contient réellement le

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 73, art. 1, sol. 3.

corps et le sang du Seigneur, non pas d'une manière passagère mais permanente, d'une manière qui dure tant que demeurent en leur intégrité les espèces du pain et du vin. A la différence des autres sacrements qui sont essentiellement une action transitoire, l'Eucharistie est donc un sacrement permanent, établi par la consécration de sa matière même.

Le res et sacramentum *de l'Eucharistie.*

« De là vient, poursuit saint Thomas, une autre différence. Dans le sacrement de l'Eucharistie, ce que nous avons appelé le *res et sacramentum*, se trouve en la matière elle-même ; et ce que nous appelons la *res tantum*, c'est-à-dire la grâce conférée, se trouve dans le sujet qui reçoit le sacrement. Dans le Baptême au contraire, l'un et l'autre élément se trouvent dans le sujet : le caractère qui est le *res et sacramentum*, et la grâce de la rémission des péchés qui est la *res tantum* (1). » Nous avons là une doctrine des plus importantes, car c'est par elle qu'il va nous être possible d'orienter notre étude vers l'Eucharistie sacrifice.

L'on se souvient que nous avons envisagé, avec les anciens théologiens, dans les sacrements, trois éléments bien distincts : le *sacramentum tantum*, qui est le signe sensible, symbolisant les réalités invisibles qu'il produit ; la *res tantum*, qui est la grâce sacramentelle ; puis, entre les deux, le *res et*

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 73, art. 1, sol. 3.

sacramentum, qui tient à la fois du signe et de la réalité surnaturelle. Il est signe, bien qu'invisible et spirituel, parce qu'indissolublement lié au signe sensible dont il est pour ainsi dire l'empreinte ; il est aussi une réalité spirituelle, que nous avons conçue comme une disposition de l'âme à la grâce et un ordre au culte divin, disposition dont le type le plus parfait est le caractère.

Dans l'Eucharistie, le signe sensible est constitué d'une manière permanente par la consécration : ce sont les espèces du pain et du vin. Il n'y aura donc pas lieu de s'étonner que ce signe sensible se réfère immédiatement à un *res et sacramentum* qu'il contiendra d'une manière également permanente : ce *res et sacramentum*, ce sont précisément le corps et le sang du Christ présents sous les espèces du pain et du vin. « Dans ce sacrement, dit saint Thomas, nous pouvons considérer trois choses : le *sacramentum tantum*, qui est le pain et le vin ; le *res et sacramentum*, qui est le corps véritable du Christ ; la *res tantum* qui est l'effet de ce sacrement (1). » Le pain est signe sensible du corps du Christ offert en nourriture à l'âme ; le vin est signe sensible du sang offert en breuvage. A leur tour, le corps et le sang sont les réalités spirituelles et saintes par excellence, annonciatrices de cette union mystérieuse qui s'opèrera dans la communion entre le Christ et les membres de son corps mystique.

(1) *Somme Théologique*, 3a, q. 73, art. 6.

L'Eucharistie, symbole de la Passion du Christ.

Mais n'oublions pas non plus que, dans la doctrine de saint Thomas, le sacrement possède une triple signification. Il symbolise le passé, c'est-à-dire la Passion du Christ ; le présent, qui est la grâce, fruit de cette Passion ; l'avenir, c'est-à-dire la vie éternelle dont la grâce est le principe. Qu'il s'agisse du simple signe sensible sacramentel, ou du *res et sacramentum*, ce triple symbolisme se retrouve en l'un comme en l'autre, puisque tous les deux sont vraiment sacrements. L'Eucharistie ne saurait échapper à cette loi : bien au contraire, étant le sacrement par excellence, nous y découvrirons ce même symbolisme à son état le plus parfait et le plus adéquat. Saint Thomas a bien soin de le noter : « Ce sacrement, dit-il, possède une triple signification : l'une ayant trait au passé, car il est commémoratif de la Passion du Seigneur, qui fut un véritable sacrifice, et c'est pourquoi on lui donne le nom de sacrifice ; l'autre ayant trait au présent, c'est-à-dire à l'unité de l'Église, en laquelle ce sacrement rassemble les hommes : de là son nom de communion ou de synaxe... ; enfin la troisième signification a rapport au futur, car ce sacrement est préfiguratif de la jouissance de Dieu que nous aurons dans la patrie : aussi lui donne-t-on le nom de viatique, puisqu'il nous ouvre la voie vers la vie éternelle (1). »

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 73, art 4.

L'Eucharistie contient le Christ en sa Passion.

C'est évidemment la première signification qui doit ici nous préoccuper : elle est une signification sacramentelle qui nous oriente directement vers l'idée de sacrifice. Ainsi nous apparaît en clarté cette insertion, que nous avions déjà entrevue, de l'Eucharistie sacrifice dans l'Eucharistie sacrement. Il ne nous reste qu'à en prendre une intelligence aussi exhaustive que possible.

L'on peut se demander tout d'abord pourquoi les autres sacrements qui, eux aussi, signifient la Passion du Christ, ne méritent pas cependant le nom de sacrifice. A cette question saint Thomas répond que « ce qui est commun à tous les sacrements, s'attribue à l'Eucharistie par antonomase, en raison de son excellence (1) ». Et c'est-à-dire, sans aucun doute, que ce qui est propre à l'Eucharistie est simplement participé par les autres sacrements : « Dans le sacrement de l'Eucharistie, le Christ lui-même est contenu substantiellement ; mais les autres sacrements contiennent seulement une certaine vertu instrumentale participée du Christ (2). » Or, ce que nous disons du Christ, il faut le dire aussi de sa Passion : « L'Eucharistie est le sacrement parfait de la Passion du Seigneur, parce qu'elle contient le Christ lui-même en sa passion, *tanquam continens ipsum Christum passum* (3). »

De quelle manière la Passion du Christ se trouve-t-

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 73, art. 4, sol. 2.
(2) *Ibid.*, q. 65, art. 3.
(3) *Ibid.*, q. 73, art. 5, sol. 2.

elle donc contenue dans le sacrement de l'Eucharistie ? Evidemment non pas dans sa réalité matérielle. Nous sommes ici dans l'ordre sacramentel qui est un ordre de signes. La Passion du Seigneur se trouvera donc sans doute signifiée, ou mieux représentée par ce sacrement. Le Christ est mort sur la croix en répandant son sang pour nous : les Ecritures, et plus spécialement l'*Epître aux Hébreux*, insistent sur ce fait du sang répandu, et séparé du corps : elles y voient l'élément sensible du sacrifice et de l'immolation du Calvaire. Or, dans l'Eucharistie, la consécration du pain au corps du Christ d'une part, et la consécration du vin à son sang, ramènent l'esprit de prime abord vers cette séparation du corps et du sang du Christ qui s'accomplit au Calvaire. Les paroles, d'ailleurs, qui accompagnent la consécration et qui la produisent, établissent manifestement cette relation. Ce n'est pas en vain, dira saint Thomas, que nous avons dans l'Eucharistie une double consécration, car « celle-ci a valeur de représentation de la Passion du Christ, en laquelle le sang fut séparé du corps. C'est pourquoi dans la formule de consécration du sang, il est fait mention de son effusion (1). »

Allons-nous conclure de là que le sacrifice eucharistique n'est autre chose qu'un pur signe, plus parfait sans doute, parce que plus représentatif, que les autres sacrements, mais enfin simple symbole de la Passion du Christ ? Si nous n'avions, dans l'Eucharistie, que le signe sensible, forme et matière, auquel nous avons donné le nom de *sacramentum tantum*, la réponse ne ferait aucun doute : le sacrifice eucha-

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 76, art. 2 sol. 1

ristique n'aurait d'autre valeur que celui d'une représentation plus adéquate du drame du Calvaire. Mais il est un autre signe contenu en ce sacrement, le *res et sacramentum*, signe spirituel en même temps que réalité très parfaite : c'est le corps et le sang du Christ. Ce corps et ce sang se trouvent de quelque manière séparés sur l'autel, et donc reproduisent d'une façon mystérieuse la séparation de la Croix. C'est là, à n'en pas douter, que se trouve le véritable sacrifice eucharistique : il tient au mode de présence très spécial du corps et du sang sous les espèces du pain et du vin, mode de présence produit par la consécration. Et si nous voulons pénétrer quelque peu ce mystère, il faut nous rendre compte de la nature même de cette consécration eucharistique et des effets réels auxquels elle aboutit.

Le mystère de la transsubstantiation.

Le Concile de Trente enseigne que la consécration de l'Eucharistie s'opère par voie de transsubstantiation : en vertu des paroles prononcées par le prêtre, toute la substance du pain est changée en toute la substance du corps du Christ, et toute la substance du vin est changée en toute la substance du sang du Christ. Après la consécration, il ne demeure donc plus sur l'autel que les espèces ou accidents du pain et du vin, lesquels contiennent respectivement le corps et le sang du Christ. L'Eglise n'a pas précisé le comment de ce changement substantiel ; elle a laissé à ses théologiens le soin de le faire, dans la mesure où cela est possible à l'intelligence humaine.

La conception scotiste, selon laquelle la substance du pain serait annihilée par Dieu, et la substance du corps du Christ mise à sa place par le moyen d'un mouvement local, n'est donc pas condamnée. Elle prête néanmoins à maintes difficultés sur lesquelles nous ne pouvons ici nous étendre. Elle a en particulier l'inconvénient d'enlever à la transsubstantiation sa nature propre de conversion véritable, pour en faire une simple succession de réalités diverses en un même lieu.

Tout autre est la doctrine de saint Thomas, qui prend son point de départ dans le concept de changement et de conversion d'une réalité en une autre. Nous n'expérimentons, il est vrai, dans le cours ordinaire des choses, que des changements et des conversions formels : tout être corporel étant composé de forme et de matière, nous disons qu'il se convertit substantiellement en un autre lorsque, la matière demeurant la même, la forme substantielle se trouve remplacée par une autre : toute combinaison chimique, qui donne lieu à un nouveau corps, est un exemple de conversion formelle et substantielle. Or, dans l'Eucharistie, la conversion n'est pas seulement formelle, elle est totale : la substance tout entière du pain, c'est-à-dire sa forme et sa matière, est changée en la substance tout entière, forme et matière, du corps du Christ. Il n'y a donc pas, en ce cas, de réalité commune qui demeure sous-jacente au changement.

Pourtant un changement n'est pas une simple succession. Un changement suppose une action unique de la part de celui qui l'opère : cette action, en même temps qu'elle fait apparaître une nouvelle

forme, fait disparaître la seconde : la disparition de l'une est formellement dépendante de l'apparition de l'autre. La matière étant en puissance passive à diverses formes, la cause qui agit sur cette matière réduit à l'acte une de ces formes, et cette actuation entraîne, par voie de conséquence physique et immédiate, la destruction de la forme primitive. Le mystère de l'Eucharistie consiste précisément en ce que la destruction de la substance du pain se trouve mise en dépendance de la production du corps du Christ sous les espèces du pain, sans que nous puissions concevoir une puissance passive ou matière première demeurant commune et identique sous le changement.

Il faut se souvenir cependant que l'auteur de la conversion eucharistique est Dieu, et que Dieu n'agit pas sur les choses à la manière d'une simple créature. Les causes créées n'ont pas d'action sur la matière première qu'elles ne peuvent atteindre en elle-même ; elles n'ont prise sur les réalités que du dehors, et ce n'est même qu'indirectement, à l'aide de transformations accidentelles successives, qu'elles parviennent à opérer des transformations substantielles. Dieu au contraire agit sur l'être des choses. Il peut atteindre en son fond la matière première aussi bien que la forme, car il est l'auteur de l'une et de l'autre. Il peut donc agir de telle sorte que le non-être du pain soit mis en liaison de dépendance immédiate et intrinsèque avec l'être du corps du Christ. Et cela signifie que, par une seule et même action de sa toute-puissance, Dieu opère sur l'être du pain un changement tel qu'il se trouve converti en l'être du corps du Christ. Au terme de cette conversion, ce qui était le pain est le corps du Christ, ou inverse-

ment le corps du Christ est ce qui était le pain. Le corps du Christ est avec le non-être du pain en un rapport qui fait que l'on peut dire qu'il vient du pain ; c'est le *Christus ex pane* des théologiens.

Il n'y a donc pas lieu de songer à un mouvement local par lequel le corps du Christ, qui est au ciel, se déplacerait pour venir sur nos autels. Non ; tout le changement s'opère sur la substance du pain : mise, par la toute puissance divine, en relation avec le corps du Christ, elle perd son être de pain pour devenir, sous le point de vue de l'être, le corps du Christ. C'est Dieu, l'Etre même, qui établit ce rapport de dépendance entre le non-être du pain et l'être du corps du Christ ; ainsi dans les changements opérés par la créature, la puissance passive concourt avec la puissance active pour établir la relation entre le non-être d'une forme et l'être d'une forme nouvelle. Dans l'Eucharistie, la substance du pain offre seulement à Dieu sa puissance obédientielle qui la met en capacité de conversion totale à tout ce qui est être et dépendant, comme tel, du Créateur de toutes choses.

Si sévère que soit cette élaboration conceptuelle, elle nous permet néanmoins de balbutier quelque chose du mystère, et de ne pas nous en tenir à de stériles imaginations. Elle nous permet surtout de déduire les conséquences qui s'imposent sur le mode d'être du Christ dans l'Eucharistie.

Nature de la présence eucharistique.

En premier lieu, l'on aura remarqué que le terme de la conversion eucharistique est la substance du

corps du Christ, — ou de son sang s'il s'agit de la conversion du vin, — et non par conséquent la quantité ni les accidents de ce corps ou de ce sang. Le Christ sera donc présent, sous les espèces du pain et du vin, à la manière d'une substance. La substance d'un corps est tout entière en ce corps et en chacune de ses parties ; ainsi le corps du Christ sera tout entier et indivisiblement dans l'hostie et en chacune de ses parcelles. Le corps du Christ n'est pas dans l'hostie comme en un lieu qui circonscrit et mesure les parties d'une matière quantifiée et étendue. Sans doute la quantité et les autres accidents du corps du Christ se trouvent dans l'Eucharistie ; mais, parce que la conversion avait pour objet de rendre présente la substance et qu'elle seule est mise en relation avec le non-être du pain, ils ne s'y trouvent que par voie de conséquence et doivent se plier eux-mêmes au mode d'être de la substance, c'est-à-dire n'être pas étendus dans le lieu.

La loi de concomitance.

Ainsi en sera-t-il des autres éléments qui constituent l'être du Christ. Certes les espèces du pain et du vin contiennent tout le Christ, non seulement son corps et son sang en leur intégrité, mais aussi son âme et sa divinité. Mais ces divers éléments ne sont pas présents au même titre. L'Eucharistie, en effet, est un sacrement, et donc un signe sensible qui opère ce qu'il signifie. Or ce qui est signifié par les paroles de la consécration, c'est uniquement la conversion du pain au corps du Christ, et du vin à

son sang. A s'en tenir à ces paroles sacramentelles où passe la toute-puissance divine, c'est donc le corps, et non le sang, qu'elles rendent présent sous les espèces du pain ; c'est le sang, et non le corps, qu'elles rendent présent sous les espèces du vin. Si, dans la réalité, le corps et le sang étaient séparés comme ils le furent pendant le séjour du Christ au tombeau, nous n'aurions vraiment, sous les espèces du pain, que le corps du Christ et, sous les espèces du vin, que son sang. C'est donc seulement parce que, dans la réalité, tous les éléments de l'être du Christ se trouvent inséparablement unis, que, sous les espèces du pain comme du vin, nous avons le Christ tout entier. Mais il n'en reste pas moins vrai que la vertu des paroles de la consécration du pain, par exemple, a pour objet premier et direct le corps du Christ, puis seulement par voie de conséquence et en raison de leur connexion naturelle, son sang, son âme et sa divinité. De même le sang du Christ est l'objet premier et direct de la consécration du vin, qui réalise seulement par voie de conséquence la présence du corps, de l'âme et de la divinité. Telle est la loi de concomitance eucharistique que le Concile de Trente exprime en ces termes : « Ce fut toujours la foi de l'Eglise qu'aussitôt après la consécration, le vrai corps de Notre-Seigneur et son vrai sang existent sous l'espèce du pain et du vin, ainsi que son âme et sa divinité ; mais le corps, sous l'espèce du pain, et le sang, sous l'espèce du vin, s'y trouvent en vertu des paroles ; au contraire le corps, sous l'espèce du vin, le sang, sous l'espèce du pain, ainsi que l'âme, ne s'y trouvent qu'en vertu de cette connexion naturelle et de cette concomitance qui font que

les parties du Christ-Seigneur, désormais ressuscité et immortel, sont unies entre elles (1). »

Nous ne prétendons pas certes que les paroles de la consécration ont la vertu d'opérer sur l'être naturel du Christ la séparation de son corps et de son sang. S'il en était ainsi, le Christ aurait dû se faire mourir lui-même en instituant l'Eucharistie, puisqu'à ce moment il ne jouissait pas encore de l'immortalité. Les paroles de la consécration ne peuvent rien sur l'être naturel du Christ : toute la puissance divine qui passe en elles opère sur le pain et sur le vin ; et ce sont ces substances matérielles qui subissent une réelle mutation dans leur être naturel. Elles se trouvent changées au corps et au sang du Christ, de telle manière que leur non-être entraîne immédiatement la présence de ce corps et de ce sang sous les espèces : l'être du pain devient l'être du corps du Christ ; l'être du vin devient l'être du sang du Christ. Mais la même action conversive entraîne, par voie de conséquence, tous les autres éléments qui sont en connexion naturelle avec le corps et le sang : cette action ne peut d'aucune manière empêcher la concomitance. Et cela est si vrai que beaucoup de théologiens thomistes reconnaissent que Dieu lui-même, de puissance absolue, ne pourrait s'opposer à cette loi de la concomitance eucharistique (2).

(1) Sess. 13, ch. V.
(2) Voir Salmanticenses, *Cursus theologicus, de Eucharistia*, disp. 7, dub. 4.

La séparation sacramentelle du corps et du sang du Christ.

Pourtant, puisque la conversion a pour objet propre le changement du pain au corps seul et le changement du vin au sang seul ; puisque d'autre part un tel changement substantiel entraîne pour le Christ un mode d'être sacramentel tout à fait spécial (*Christus ex pane, Christus ex vino*), il nous faut bien admettre que les paroles de la consécration opèrent une véritable séparation sacramentelle du corps et du sang du Christ sous les espèces du pain et du vin. Séparation sacramentelle, disons-nous, parce que produite sous un mode qui n'atteint pas l'être naturel du Christ, mais qui symbolise néanmoins sa mort naturelle ; séparation véritable, car le Christ étant présent sous les espèces du pain par le moyen de son corps (*Christus ex pane*), et sous les espèces du vin par le moyen de son sang (*Christus ex vino*), son être sacramentel n'est pas le même dans les deux cas, et, du point de vue proprement sacramentel, cet être est vraiment divisé. Il y a là deux modes d'être différents qui tiennent à la nature du sacrement lui-même, et qui n'affectent le Christ que dans son rapport au pain et au vin : il y a donc véritable séparation sacramentelle. C'est à quoi saint Thomas fait allusion, semble-t-il, quand il écrit : « L'être que le Christ possède en soi, n'est pas le même que celui qu'il possède dans le sacrement : car, par cela même que nous disons qu'il est dans le sacrement, nous

signifions une certaine relation que le Christ soutient avec lui (1). »

L'étude de la consécration eucharistique nous amène donc à concevoir le corps et le sang du Christ, comme séparés sacramentellement sous les espèces du pain et du vin. Et l'on saisit aussitôt qu'une telle formule enferme toute une richesse de doctrine, tout un ensemble de réalités mystérieuses qui dépassent de beaucoup les idées d'image ou de signe qu'évoque au premier abord le mot *sacrement*. Certes la Passion du Christ est représentée par cette séparation sacramentelle : mais ici le symbole et la réalité sont étroitement unis ; c'est le Christ lui-même qui, par sa manière d'être sacramentelle, exprime à nouveau et réalise, sous un mode très spécial, l'état de mort en lequel il s'est offert à son Père sur la croix. Le signe et la réalité, — *res et sacramentum*, — sont conjugués d'une manière si intime que l'on peut dire vraiment avec saint Thomas : « L'Eucharistie est le sacrement parfait de la Passion du Seigneur, parce qu'elle contient le Christ lui-même en sa passion (2). »

Le sacrifice eucharistique.

Dès lors, quand nous allons parler du sacrifice eucharistique, nous devrons nous maintenir sans cesse dans cet ordre de réalités sacramentelles et prendre garde d'en sortir. Il nous faudra ne pas cesser d'avoir présente à la pensée cette définition que nous avons

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 76, art. 6.
(2) *Ibid.*, q. 73, art. 4, sol. 2.

donnée du sacrement : le sacrement est un signe qui produit ce qu'il signifie. D'une part l'Eucharistie signifie la séparation du corps et du sang du Christ, et elle la produit à sa manière en donnant à ce corps et à ce sang un être sacramentel qui tient tout entier dans leur relation très particulière au pain et au vin. D'autre part l'Eucharistie signifie la Passion du Christ, et là encore elle la produit, ou plutôt la reproduit à sa manière en séparant le corps et le sang du Christ, comme ils l'avaient été sur le Calvaire. Mais tandis qu'à la Croix la séparation atteignait le Christ en son être naturel, ici elle ne se réalise qu'en son être sacramentel qui, par sa nature même, — *res et sacramentum*, — est ordonné à signifier et à rappeler le sang versé sur la Croix.

Ceci posé, il va nous être aisé désormais de retrouver sur le plan de l'ordre sacramentel les grandes réalités qui, sur le plan de l'ordre naturel, constituaient au Calvaire le sacrifice du Christ.

Nous savons que le sacrifice du Calvaire est conditionné par ce fait qu'une même personne, le Christ, y est à la fois prêtre et victime. Si le sacrifice eucharistique n'est autre que le sacrifice de la Croix rendu présent parmi nous sous un mode sacramentel, il nous faudra nécessairement y retrouver cette condition primordiale. Pour cette raison, quelques auteurs pensent qu'à l'autel, le Christ prêtre, c'est le Christ présent sous les saintes espèces et s'offrant invisiblement à son Père de la même manière qu'il s'offrait à la Croix. Cette opinion ne semble pas pouvoir être admise : car elle fait du sacrifice eucharistique un sacrifice invisible au moins en sa partie principale ; elle le rejette en dehors de l'ordre sacramentel et

cultuel auquel il appartient essentiellement. Aussi bien ce qui est signifié par les paroles de la consécration, c'est la présence du corps et du sang du Christ sous les saintes espèces, et non son oblation intérieure et invisible. Or, s'il est vrai que le sacrifice eucharistique est un sacrifice sacramentel, nous ne pouvons, pour juger de sa nature, dépasser les données immédiates du sacrement.

« Ce sacrement, lisons-nous dans saint Thomas, est directement représentatif de la Passion du Seigneur, en laquelle le Christ, comme prêtre et hostie, s'est offert à Dieu sur l'autel de la Croix. Or l'hostie que le prêtre offre est réellement la même que celle que le Christ a offerte, puisqu'elle contient réellement le Christ. Quant au ministre qui offre, il n'est pas réellement le même : il faut donc qu'il soit le même représentativement ; et c'est pourquoi le prêtre, consacrant en la personne du Christ, *prout gerit personam Christi*, prononce les paroles de la consécration sous forme narrative au nom du Christ, *ex persona Christi*, afin que l'on ne croie pas que l'hostie est différente (1). » Le Concile de Trente proclamera la même doctrine : « C'est, en effet, une seule et même hostie, un même prêtre qui s'offre maintenant par le ministère des prêtres, après s'être offert lui-même jadis sur la Croix, la manière d'offrir seule étant différente (2). »

Le prêtre du sacrifice eucharistique est donc bien le Christ, mais représenté sacramentellement par les ministres de nos autels. Et cette représentation

(1) *Commentaire sur les Sentences*, liv. 4, dist. 8, q. 2, art. 1, sol. 4. rép. 4.
(2) Sess. 22, ch. II.

sacramentelle n'est pas quelconque · le caractère sacerdotal, en effet, qui investit le prêtre du pouvoir de parler et d'agir au nom et en la personne du Christ, appartient à ce genre de réalités que nous avons nommé *res et sacramentum.* Il est un signe, mais il est aussi un pouvoir et une consécration réels, en sorte que le prêtre qui s'en trouve revêtu est véritablement, quoique sacramentellement, le Christ lui-même ; sa consécration l'assimile au Souverain Prêtre et lui donne le pouvoir de tenir sa place dans l'oblation eucharistique.

Quant à la victime du sacrifice, nous n'avons aucune difficulté à reconnaître en elle le Christ. Remarquons seulement que cette victime est aussi, dans le cas, un *res et sacramentum*, une réalité-signe, avec cette différence que la réalité n'est plus une simple assimilation au Christ, mais n'est autre que son propre corps et son propre sang. Ainsi nous tenons-nous étroitement sur le plan des réalités sacramentelles, et pouvons-nous espérer retrouver dans l'Eucharistie le véritable sacrifice cultuel et visible dont nous avons besoin.

L'immolation active du sacrifice eucharistique.

Nous avons distingué, dans tout sacrifice, l'immolation active, l'immolation passive et l'oblation. Quelle peut être l'immolation active du sacrifice eucharistique ? Nombre d'auteurs, à ce sujet, s'efforcent de découvrir, nous l'avons vu, dans la Messe, une sorte de destruction du Christ analogue à celle opérée par les bourreaux au Calvaire. N'est-ce pas

oublier que d'aucune manière cet acte des bourreaux ne saurait intégrer le sacrifice du Christ ? L'immolation sacrificielle est l'œuvre du prêtre ; elle ne pouvait donc être opérée sur la Croix que par le Christ lui-même. Nous savons qu'elle consistait dans cette volonté manifeste par laquelle le Sauveur, qui pouvait se dérober à la mort en faisant appel à sa toute-puissance, acceptait de répandre son sang et de mourir : « *Hoc ipsum opus quod voluntarie passionem sustinuit fuit Deo maxime acceptum . Unde manifestum est quod passio Christi fuit verum sacrificium* (1). » C'est à ce vouloir du Christ qu'il faut se reporter si nous voulons trouver, du point de vue sacramentel, son correspondant dans l'Eucharistie.

Or, à la Cène, le Christ, en consacrant le pain à son corps qui allait être livré, le vin à son sang qui allait être répandu pour le salut des hommes manifestait, d'une manière effective et sensible, cette volonté de mourir. Par la séparation sacramentelle, il accomplissait déjà, sous des rites sensibles, l'immolation du lendemain. Ce n'était pas là un engagement, ni un vœu de se livrer à la mort, comme on l'a prétendu. Le Christ depuis toujours était résolu à obéir à son Père ; depuis toujours il avait fait intérieurement le sacrifice de lui-même ; en « entrant dans ce monde, il dit : Me voici, ô Dieu, pour faire ta volonté (2). » Mais cette volonté, qu'il faisait sienne, il l'exprimait sensiblement, rituellement en accomplissant déjà, sous une forme sacramentelle, l'acte du lendemain. Lui qui pouvait échapper à la mort, il séparait sacramentellement son corps et son sang, pour

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 48, art. 3.
(2) *Epître aux Hébreux*, ch. XI, v. 5-7.

manifester son vouloir de répandre son sang sur la Croix.

Par ailleurs, en disant à ses prêtres : « Faites cela en mémoire de moi », Jésus leur confiait la mission de renouveler ce geste et, par cette même séparation sacramentelle opérée en son nom et en sa personne, d'exprimer à nouveau ce même vouloir de répandre son sang pour le salut des hommes. C'est donc bien l'acte d'immolation du Calvaire, accompli par le Christ, que le prêtre reproduit à son tour, en changeant, comme Jésus à la Cène, le pain en son corps et le vin en son sang. La séparation opérée sur l'être sacramentel du Christ, bien qu'elle ne l'atteigne pas en son être naturel, suffit amplement à exprimer ce même vouloir d'acceptation de la mort en lequel le Christ s'immolait activement et consommait son sacrifice.

Oblation et immolation passive.

En même temps qu'elle réalise à sa manière l'immolation active du Calvaire, la consécration eucharistique est une oblation à Dieu du corps du Christ livré à la mort, et du sang répandu pour nous. Car ce vouloir de la mort, en lequel le Christ s'immole, est une acceptation libre des volontés et des desseins éternels de Dieu sur lui ; c'est une obéissance totale dans l'amour, et une telle soumission ne peut être que souverainement agréable à Dieu : « *Quod voluntarie passionem sustinuit fuit Deo maxime acceptum* » Dans le sacrifice, la même action du prêtre, en tant qu'elle a pour objet la victime, est une immolation

active, et, en tant qu'elle se réfère à Dieu, est une oblation. Le prêtre de la Nouvelle Loi, renouvelant sacramentellement l'immolation du Christ dans la consécration eucharistique, renouvelle donc aussi par le fait même l'oblation du Christ à son Père en cette même immolation. Cette oblation eucharistique demeure sacramentelle, au même titre que la séparation du corps et du sang, et donc ne constitue pas une nouvelle oblation s'ajoutant à celle de la Croix : elle est dans l'ordre sacramentel ce que celle de la Croix était dans l'ordre des réalités physiques.

Oblation et immolation active prennent enfin tout leur sens de leur objet qui est l'immolation passive de la victime. Dans l'Eucharistie, le Christ est immolé sacramentellement, et cette séparation sacramentelle de son corps et de son sang n'a d'autre but que d'exprimer sensiblement la séparation naturelle qui eut lieu au Calvaire. Ici encore une telle séparation n'ajoute rien à celle de la Croix : elle la reproduit seulement, la rend présente à nouveau sous un mode très particulier, unique, dont on ne saurait trouver nulle part l'équivalent. Elle n'en garde pas moins une valeur de réalité transcendante qui donne à l'oblation eucharistique tout son prix.

Le sacrifice eucharistique en définitive est donc bien le même acte que le sacrifice du Calvaire, mais accompli dans un autre ordre, l'ordre sacramentel ; il se réfère essentiellement à la Croix, non pas par de simples signes, mais par des réalités qui sont signes, et qui, comme telles, reproduisent véritablemenr sous nos yeux l'acte du Calvaire, en font l'acte rituel parfaitement approprié aux besoins du culte chrétien.

On voit par là, soit dit en passant, combien il est peu légitime de vouloir intégrer la consécration eucharistique de la Cène au sacrifice du Calvaire, comme si elle n'était autre chose que l'oblation de ce même sacrifice. Ce faisant, on unit en un même acte sacrificiel deux réalités d'ordres différents. L'ordre sacramentel est, en effet, une chose d'un genre à part ; et l'ordre physique en est une autre : le premier sans doute est essentiellement orienté vers le second ; il le signifie, il le représente, il le reproduit, mais à sa manière qui lui est propre et qu'on ne peut confondre avec l'ordre physique.

La consommation du sacrifice eucharistique.

Mais tout sacrifice n'est parfait qu'à la condition de recevoir l'agrément de Dieu. Cet agrément, nous l'avons conçu comme une certaine consécration de la victime. Le Christ lui-même, bien qu'étant consacré dès le premier instant de son existence, n'en a pas moins été agréé de Dieu au Calvaire, reconnu définitivement par Lui comme la tête et le chef de tout le corps mystique, et glorifié à ce titre. Par cette glorification du Christ au Ciel, c'est toute l'humanité qui se trouve acceptée et reconnue par Dieu en la personne de son chef. Mais, à vrai dire, cet agrément n'est qu'un agrément de principe, il faut qu'il devienne effectif par rapport à chaque individu humain et à toutes les générations qui se succèderont jusqu'à la fin des temps. Nous disions au début de cette seconde partie de notre ouvrage que les sacrements avaient pour but, en nous commu-

niquant la grâce, de nous transmettre cet agrément de Dieu dans le Christ. Or, les sacrements sont ordonnés à l'Eucharistie ; et en celle-ci encore c'est le point de vue sacrificiel qui domine et qui se présente comme la fin de tout l'ordre cultuel chrétien. Il suit de là qu'il appartient en propre au sacrifice eucharistique d'opérer ce rattachement de nos âmes au Christ, et d'avoir pour résultat cet agrément effectif du corps mystique tout entier. Le Christ et le corps mystique ne font qu'un : au Calvaire, le Christ est agréé de Dieu comme tête, c'est-à-dire dans sa relation de principe de salut à tout le corps mystique ; à la Messe, le corps mystique est agréé dans ses membres, et c'est encore le Christ qui est l'objet de cet agrément, mais le « Christ total », selon la belle expression de saint Augustin.

Sacrifice sacramentel, l'Eucharistie produit ce qu'elle signifie, et parce qu'elle signifie l'oblation du Christ dans la mort, elle réalise aussi dans les âmes les fruits de cette oblation. « Si quelqu'un dit que le sacrifice de la Messe est seulement un sacrifice de louange et d'action de grâces, ou une simple commémoration du sacrifice accompli sur la croix, mais non un sacrifice propitiatoire ; ou qu'il n'est utile qu'à celui qui communie, et qu'on ne doit pas l'offrir pour les vivants et les morts, pour les péchés, les peines, les satisfactions et autres nécessités, qu'il soit anathème (1). » Ce sont donc bien tous les effets du Calvaire qui nous sont communiqués par le sacrifice eucharistique, effets qui ont pour but de nous relier au Christ et de nous donner part à sa rédemp-

(1) *Concile de Trente*, sess. 19, canon 3.

tion. Mais ces effets peuvent être produits directement ou indirectement : directement, s'il s'agit des satisfactions et de la remise des peines temporelles dues au péché, de l'obtention des secours spirituels ou temporels dont nous avons besoin ; indirectement, par le moyen des sacrements, s'il s'agit de la justification et de la communication de la grâce sanctifiante. Les sacrements, en effet, sont les instruments de la Passion du Seigneur ; et, puisque le sacrifice eucharistique contient le Christ en sa Passion, rien d'étonnant à ce qu'ils soient au service de ce même sacrifice. Par eux nous prenons notre part des fruits de sanctification que l'immolation du Calvaire nous a mérités et que l'immolation eucharistique nous approprie de façon immédiate et actuelle. Puis, ainsi sanctifiés, nous pouvons joindre à l'oblation du Christ sur l'autel notre propre oblation, et rendre à Dieu dignement le parfait hommage de louange, d'adoration et d'action de grâces qui lui est dû.

Pourtant cet agrément de nos âmes par Dieu dans le sacrifice eucharistique ne s'achève et ne se consomme vraiment que dans la communion. Ce n'est pas sans raison que le Christ, à la Cène, choisit du pain et du vin pour les consacrer à son corps et à son sang. En même temps qu'il signifiait par là et nous donnait de reproduire son immolation sanglante, il se livrait à nous en nourriture, pour que nous puissions nous unir de la façon la plus réelle à la victime sainte du sacrifice. Car, jusque dans la communion, l'on ne saurait abstraire le sacrifice du sacrement : ce n'est pas un Christ quelconque que nous y recevons, c'est le Christ immolé pour nous, dont nous mangeons

la chair et dont nous buvons le sang. « Toutes les fois que nous mangez ce pain et que vous buvez ce sang, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. » Nous retrouvons ici l'un des rites principaux par lesquels l'homme, dans le sacrifice, s'essaie à établir un commerce plus intime avec Dieu, à entrer en sa société, en mangeant devant lui les restes de la victime immolée et consacrée. Mais combien supérieure à tout ce que l'homme avait pu rêver est la réalité eucharistique ! Par le corps et le sang du Christ, c'est Dieu qui vient en nous et nous unit à lui dans une plénitude de grâce insoupçonnée, gage et principe de l'union éternelle. « Vous en moi, et moi en eux », telle est l'unité du corps mystique voulue par le Christ, instituée au Calvaire, et que l'Eucharistie, sacrifice-sacrement, réalise. En elle s'achève cette oblation totale de la tête et des membres, que Dieu consomme et agrée dans l'amour.

La Messe et le sacrifice du ciel.

Sous ce rapport le sacrifice de la Messe se relie à ce qu'on a appelé assez improprement le sacrifice du ciel. Le Christ est, dans l'éternité, la victime sainte, à jamais agréée de Dieu, et qui se tient devant lui pour témoigner, par les marques glorieuses de sa Passion, de la réconciliation opérée en son sang. Il n'a plus à s'offrir, s'étant offert une fois pour toutes sur l'autel de la Croix. « Il a offert pour le péché un sacrifice unique, et puis s'est assis pour toujours à la droite de Dieu... Car par une oblation unique, il a rendu parfaits pour toujours ceux qui sont sancti-

fiés (1). » Mais il reste au Christ a faire valoir auprès de Dieu le prix de ses mérites et de ses satisfactions, à interpeller en notre faveur, et à nous communiquer les dons qu'il a le droit de requérir pour nous. Or, de ce point de vue, le sacrifice eucharistique n'est pas autre chose que cette même interpellation du Christ, fondée sur ses souffrances et sa mort dont nous nous emparons en quelque sorte et que nous faisons nôtre en nous l'appropriant. Il est comme un reflet du sacrifice du ciel, et nous permet de puiser à pleines mains dans ce trésor de richesses infinies que l'humanité du Christ représente pour nous devant Dieu. Il est vraiment le lien entre le Ciel et la terre, et digne par conséquent de concentrer en lui tous les efforts en lesquels nous tentons notre retour à Dieu par le Christ.

Le sacrifice de l'Eglise.

D'où il appert avec évidence que les membres du corps mystique ont une part très active à prendre dans le sacrifice de nos autels. De toute nécessité, il leur faut s'unir à l'oblation sacramentelle de la divine Victime, et s'offrir eux-mêmes avec elle, pour qu'en elle et par elle, eux aussi soient effectivement agréés de Dieu. Le sacrifice de la Messe est sans doute premièrement le sacrifice du Christ, mais il est aussi le sacrifice de l'Eglise unie authentiquement au Christ. Le prêtre de la Nouvelle Loi agit au nom du Christ, mais il agit également au nom de toute l'Eglise

(1) *Epître aux Hébreux*, ch. X, v. 12-14‡

actuellement vivante sur la terre. Sur le Calvaire, en effet, le Christ s'offrait lui-même avec son corps mystique, dont il était la tête et le représentant autorisé ; sur l'autel, c'est le corps mystique qui s'offre lui-même avec le Christ dont il renouvelle l'oblation, étant pleinement autorisé à agir en son nom et en sa personne. Et donc, c'est toute l'Eglise, toute la communauté des fidèles du Christ, marqués de son caractère, qui par le prêtre, offre à Dieu, avec l'immolation de son chef, ses propres immolations, pour que descendent sur elle les pardons et les bienfaits divins. C'est toute l'Eglise qui, par le prêtre, communie au corps et au sang du Sauveur et réalise ainsi la parfaite unité du corps mystique. C'est toute l'Eglise enfin qui, par le prêtre, fait monter jusqu'au trône de Dieu l'adoration parfaite qui va se joindre aux louanges de la cite céleste, reliant ainsi le ciel et la terre en un même culte, le culte du Christ. Il revient aux fidèles de s'unir à leur prêtre pour qu'il transmette à Dieu leurs oblations, de recevoir de lui la sainte victime pour que l'unité se consomme en eux, d'adorer avec lui et d'élever leur cœur dans la louange et l'action de grâces.

Ce corps mystique, nous l'avons vu se constituer visiblement par le moyen du caractère sacramentel qui lui donnait de prendre part au sacerdoce du Christ ; nous l'avons vu s'organiser sous la conduite et le régime des pasteurs chargés par le divin berger de conduire son troupeau ; nous l'avons vu se sanctifier par les sacrements, et devenir l'oblation sainte et d'agréable odeur que Dieu réclame. Le sacrifice eucharistique, en le portant d'un même mouvement vers Dieu, en resserrant par la communion les liens

qui le rattachent au Christ, achève de cimenter l'unité de l'homme avec Dieu dans l'amour. « Vous êtes une race choisie, disait saint Pierre à ses fidèles, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple que Dieu s'est acquis pour que vous annonciez les perfections de Celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière (1). »

(1) *Première Epître de saint Pierre*, ch. II, v. 9.

CONCLUSION

LE SACERDOCE ÉTERNEL

« Hier et aujourd'hui, Jésus est le même : il le sera éternellement (1). » Prêtre du sacrifice auquel le vouait sa destinée sublime, le Christ, après être entré dans les cieux et s'être assis à la droite du Père, n'a pas cessé pour autant l'exercice de son sacerdoce souverain. Prêtre, il l'était hier ; il l'est encore aujourd'hui ; il le sera éternellement. Certes point n'est question pour lui de s'immoler à nouveau pour les hommes. Dieu, pour toujours, a reçu l'oblation de son Fils. L'Homme-Dieu désormais règne à ses côtés dans la gloire, et en lui l'humanité se trouve élevée jusqu'au trône de la suprême Majesté. La voie que lui avait ouverte son sacrifice, et par laquelle nous passons après lui, l'a mené jusqu'au sommet de l'honneur et du triomphe. « Un instant abaissé au-dessous des anges, il a reçu une couronne de gloire et d'honneur, en retour de la mort qu'il a soufferte (2). Et ainsi rendu parfait, il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent un principe de salut éternel (3). »

Le sacerdoce du Christ au ciel consiste donc à nous communiquer ici-bas les fruits de sa rédemption par l'intermédiaire du culte chrétien, à nous les

(1) *Epître aux Hébreux*, ch. XIII, v. 8.
(2) *Ibid.*, ch. II, v. 9,
(3) *Ibid.*, ch. V, v. 9.

transmettre aussi parfois en dehors de ce culte, sans jamais pourtant en abstraire : car les âmes infidèles qui, de bonne foi, se tournent vers Dieu, ignorantes qu'elles sont de l'Eglise véritable, gravitent inconsciemment autour de ce foyer de lumière et d'amour qu'est la religion visible du Christ ; et c'est en fonction de leur ordre à l'Eglise que Jésus leur transmet les influences invisibles de sa grâce.

Le sacerdoce du Christ consiste encore, pour le Sauveur, à nous accueillir après cette vie dans le Royaume, et à nous communiquer le don de la vision béatifique. Ainsi, même dans l'éternité, le Christ ne cesse d'exercer sur nous son action de souverain Prêtre. Les signes et les figures passeront ; le culte sacramentel cessera avec ce monde d'épreuves et de luttes. Dans l'au-delà, le Christ éternellement nous consommera dans la gloire, nous unissant à sa béatitude. « Les saints qui sont dans la patrie, écrit saint Thomas, n'auront plus besoin de l'expiation qui leur vient du sacerdoce du Christ, mais il leur faudra encore être consommés par le Christ, duquel leur gloire dépend : ainsi lisons-nous dans l'*Apocalypse* que la clarté de Dieu illumine la cité sainte, et que l'Agneau est son flambeau (1). »

Le corps mystique continue donc d'être uni à son chef dans le ciel, et y reçoit de lui cette vie divine en plénitude qu'est la vie bienheureuse. Bien plus, ed même que le sacerdoce du Christ est éternel, de même aussi sont éternels les reflets et les participations de ce sacerdoce : « Le sacerdoce du Christ est éternel, et donc toute consécration qui nous vient

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 22, art. 5, sol. 1.

par le sacerdoce du Christ, se perpétue tant que l'objet consacré subsiste lui-même... et puisque l'intelligence est immortelle, le caractère demeure indéfectiblement dans l'âme (1)... Sans doute, après cette vie, le culte extérieur disparaît, mais la fin de ce culte demeure. Par conséquent, après cette vie, le caractère demeure, dans les bons pour leur gloire, dans les méchants pour leur honte. Ainsi la marque du soldat subsiste en lui, même après la victoire, à la gloire des vainqueurs et à la honte des vaincus (2). »

Le Christ, par son sacerdoce royal, a vaincu le monde, et c'est là pour lui, manifestement, le motif d'une gloire souveraine auprès de Dieu. Mais au triomphe de l'Agneau participent aussi ceux qui « portent son nom sur leurs fronts (3) », ceux qui, marqués du sceau du Christ, ont pris part ici-bas à son sacerdoce et ont offert avec lui le sacrifice de son corps et de son sang. A eux d'abord, puis à tous les sauvés qui, de quelque manière, ne le furent que par leur ordre au culte chrétien, appartient de faire monter vers le trône de Dieu et vers son Christ la louange éternelle dont il est parlé dans l'*Apocalypse* : « Je vis une foule immense que personne ne pouvait compter, de toute nation, de toute tribu, de tout peuple et de toute langue. Ils étaient debout devant le trône et devant l'Agneau, vêtus de robes blanches et tenant des palmes à la main. Et ils criaient d'une voix forte, disant : « Que le salut revienne à notre Dieu qui est assis sur le trône, et à l'Agneau. » Et tous les anges se tenaient autour du trône, autour

(1) *Somme Théologique*, 3ª, q. 63, art. 5.
(2) *Ibid.*, sol. 3.
(3) *Apocalypse*, ch. XXII, v. 4.

des vieillards et des quatre animaux ; et ils se prosternèrent sur leurs faces devant le trône, en disant : « *Amen* ! La louange, la gloire, la sagesse, l'action de grâces, l'honneur, la puissance et la force soient à notre Dieu, pour les siècles des siècles (1). »

(1) *Apocalypse*, ch. VII, v. 9-12.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

I. — Voici une liste d'ouvrages qui peuvent être utiles à l'intelligence des doctrines exposées dans ce volume. Cette liste ne prétend nullement d'ailleurs être complète, et se borne aux travaux les plus modernes ayant trait aux questions du Christ et de son Eglise : ils sont, pour la plupart, un exposé fidèle de la pensée thomiste.

Th. Pègues, O. P., *Commentaire français littéral de la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin*, Tome XV, *Le Rédempteur* ; Tome XVI, *La Rédemption*. (Toulouse, Privat, 1924, 1926.)

Ch. V. Héris O. P., *Le Verbe Incarné*, Tomes I et II, traduction de la *Somme Théologique*, 3e Partie, quest. 1-15. (Editions de la *Revue des Jeunes*, Paris, Desclée, 1927-1928.)

L. Hugon, O. P., *Le mystère de l'Incarnation*. (Paris, Téqui, 1913.) ; — *Le mystère de la Rédemption*. (Ibid.) ; — *La causalité instrumentale en Théologie*. (Ibid.) ; — *La sainte Eucharistie* (Ibid.).

L. Grimal, S. S., *Jésus-Christ étudié et médité*. (Paris, 1910.)

Schwalm, O. P., *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*. (Paris, Lethielleux, 1910.)

Dom Marmion, O. S. B., *Le Christ, vie de l'âme* (Paris, Desclée, 1921) ; — *Le Christ, dans ses mystères*. (Ibid.)

Mgr Chollet, *La psychologie du Christ* (Paris, Lethielleux, 1903.)

A. Tanquerey, S. S., *Les Dogmes générateurs de la piété*. (Paris. Mignard, 1924.)

A.-D. Sertillanges, O. P., *L'Eglise*, 2 vol. (Paris, Lecoffre, 1917.)

A. de Poulpiquet, O. P., *L'Eglise Catholique*. (Paris, édit. de la *Revue des Jeunes*, 1923.)

Un professeur de grand séminaire, *Le corps de Jésus-Christ présent dans l'Eucharistie.* (Avignon, Aubanel, 1926.)

A. Vonier, O. S. B., *A Key to the Doctrine of the Eucharist.* (Londres, Burns Oates, 1925.)

G. Gasque, *L'Eucharistie et le Corps mystique.* (Paris, Edit. Spes, 1925.)

M. de la Taille, S. J., *Esquisse du Mystère de la Foi.* (Paris, Beauchesne, 1924.)

M. Lepin, S. S., *L'idée du sacrifice de la Messe d'après les Théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours.* (Paris, Beauchesne, 1926.)

II. — Les principaux ouvrages dans lesquels saint Thomas a traité longuement du Christ et des sacrements de son Eglise sont le *Commentaire sur les Sentences* : 3e et 4e livres ; — la *Somme contre les Gentils*, 4e livre, chap. 27-78 ; — le *Résumé de Théologie*, chap. 199-242 ; — la *Somme Théologique*, 3e Partie, quest. 1-90.

III. — Choix de références aux autres œuvres de saint Thomas, en suivant l'ordre des développements contenus en ce volume.

1re Partie. — Chap. Ier. *Le Motif de l'Incarnation* : De rationibus fidei, cap. 5 ; — Declarat. 36 quaest., art. 23 ; — I Tim., cap. 1, lect. 4 ; — Cont. error. Graec., cap. 5 ; — In Psalm., 45.

Chap. II. *L'Union hypostatique* : Quodl. 9, art. 2-5 ; — De unione Verbi Incarnati, art. 1-5 ; — De Symb. Apost. ; — De rat. fidei, cap. 6 ; — De articulis fidei ; — Cont. error. Graec., cap. 16-24 ; — Ad Philipp., cap. 2, lect. 2 ; — Ad Rom., cap. 1, lect. 2 ; — In Joann., cap. 1, lect. 7.

Chap. III. *La Perfection du Christ* : Quodl. 3, art. 3 ; — Quodl. 7, art. 7 ; — De Verit., quest. 20 ; quest. 29, art. 1-3 ; — In Joann., cap. 3, lect. 6 ; — Ad Rom., cap. 4, lect. 3.

Chap. IV. *La Grâce capitale du Christ*: De Verit., quest. 29 art. 4-8 ; — I. Cor., cap. 11, lect. 1 ; — Ad Ephes., cap. 1, lect. 8 ; — Ad Coloss., cap. 1, lect. 5.

Chap. V. *La Royauté du Christ* : De Symb. Apost.; — Quodl. 10, art. 2. ; — De Verit., quest. 29, art. 4 ; — In Joann., cap. 5, lect. 4-5 ; — In Matth., cap. 25 ; — Ad Rom., cap. 14, lect. 1. — II. Cor., cap. 5, lect. 11.

Chap. VI. *Le Sacrifice du Christ* : Quodl. 1, art. 3 ; — Quodl. 2, art. 1-2 ; — De Symb. Apost ; — Ad Ephes., cap. 5, lect. 1 ; — Ad Hebr., cap. 7, lect. 1.

IIe Partie. — Chap. I. *Les sacrements* : De Eccles. sacra mentis ; — In Joann., cap. 3, lect. 1 ; — De Verit., quest. 27, art. 4 ; — Quodl. 12, art. 10 ; — Ad Galat., cap. 2, lect. 4 ; — In Joann., cap. 6, lect. 7.

Chap. II. *Le Caractère sacramentel* : De Eccles. sacram. ; — Ad Rom., cap. 7, lect. 1 ; — Ad Hebr., cap. 11, lect. 7.

Chap. III. *La Régence de l'Eglise* : De Symb. Apost. ; — Cont. error. Graec., cap. 32 ; — Quodl. 4, art. 10 ; — Quodl. 11, art. 7 ; — Quodl. 12, art. 19 ; — S. Théol., Supplem., quest. 34-40.

Chap. IV. *L'Eucharistie et le Sacrifice de la Messe* : Quodl. 5, art. 6 et 11 ; — De rat. fidei, cap. 8 ; — Declar. 36 Quaest., art. 31-35 ; — Quodl. 7, art. 8-10 ; — Ad Hebr., cap. 10, lect. 1.

TABLE ANALYTIQUE

INTRODUCTION 5

PREMIÈRE PARTIE
NOTRE DESTINÉE DANS LE CHRIST

CHAPITRE Ier. LA VOCATION SACERDOTALE DU CHRIST

La recherche des fins de l'Incarnation..... 15
Fin et motif déterminant 16
Les fins que Dieu se propose en ses œuvres..... 18
Les fins de l'Incarnation..... 21
L'Incarnation n'est pas nécessaire..... 24
Le décret divin touchant l'Incarnation..... 26
La gloire du Christ dans l'Incarnation..... 30
Le motif déterminant de l'Incarnation..... 34
Le motif de l'Incarnation et le Sacerdoce du Christ... 40

CHAPITRE II. LA CONSÉCRATION SACERDOTALE DU CHRIST

La filiation divine du Christ et son Sacerdoce..... 44
L'union hypostatique..... 45
L'union substantielle de l'humanité et de la divinité dans le Christ..... 51
L'interférence des propriétés dans le Christ..... 55
Les attributs personnels du Christ..... 56
Jésus, Fils unique de Dieu..... 57
L'activité divine et humaine du Christ..... 58
Personnalité métaphysique et conscience psychologique dans le Christ..... 61
La soumission du Christ à Dieu..... 64

L'humanité du Christ et le Sacerdoce..... 65
La médiation du Christ..... 67
Nature de la sainteté..... 68
La sainteté dans l'ordre de l'être..... 69
La sainteté dans l'ordre de l'opération..... 71
Sainteté et Religion..... 71
La sainteté du Christ dans l'ordre de l'être..... 73
La sainteté du Christ dans l'ordre de l'opération..... 76
Le Christ, prêtre de Dieu..... 77

Chapitre III. La perfection sacerdotale du Christ

Le caractère surnaturel de la religion..... 79
La vie de la grâce, nécessaire au Christ..... 80
Rapports de la grâce d'union et de la grâce sanctifiante dans le Christ..... 86
L'infinité de la grâce du Christ..... 87
Les vertus du Christ..... 88
Les dons et les charismes du Christ..... 90
La science bienheureuse du Christ..... 92
La science infuse du Christ..... 93
La science acquise du Christ..... 98
La volonté humaine du Christ et sa liberté..... 99
Les passions du Christ..... 105
L'activité humaine du Christ. Son autonomie..... 106
La perfection humaine du Christ et son sacerdoce..... 110

Chapitre IV. La puissance sacerdotale du Christ

Puissance et Perfection..... 113
L'union hypostatique et la puissance sacerdotale du Christ..... 114
Puissance cultuelle du Christ..... 115
Puissance satisfactoire du Christ..... 117
Puissance méritoire du Christ..... 119
La grâce sanctifiante et la puissance sacerdotale du Christ..... 120
Le caractère surnaturel de la puissance du Christ..... 123
La grâce capitale du Christ..... 126

L'humanité, instrument conjoint du Verbe 129
Nature de la causalité instrumentale..... 133
La causalité instrumentale de l'humanité du Christ... 140
La causalité instrumentale du Christ et son sacerdoce. 146

CHAPITRE V. LA ROYAUTÉ SACERDOTALE DU CHRIST

La grâce capitale du Christ et sa royauté..... 148
La notion de royauté..... 149
La doctrine de l'Eglise..... 152
L'union hypostatique et la royauté du Christ..... 154
La royauté spirituelle du Christ..... 154
L'exercice de la royauté spirituelle..... 157
Royauté et Sacerdoce..... 159
Extension de la royauté spirituelle à l'ordre temporel.. 166
La royauté temporelle du Christ..... 170
Universalité de la royauté temporelle..... 171
La royauté temporelle et l'union hypostatique..... 174
La royauté temporelle du Christ et sa science naturelle infuse..... 175
La royauté temporelle et le motif de l'Incarnation.... 179

CHAPITRE VI. L'ACTIVITÉ SACERDOTALE DU CHRIST

Le sacrifice, centre de l'activité sacerdotale du Christ.. 184
Doctrine de foi..... 185
La transcendance du sacrifice du Christ..... 188
Notion générale du sacrifice..... 190
Aspects dérivés du sacrifice..... 198
L'idée de consécration dans la sacrifice..... 201
Le sacrifice requis par l'état présent de l'humanité.... 204
Le sacrifice du Christ..... 206
Le sacrifice de la Croix..... 216

DEUXIÈME PARTIE
LE CHRIST EN NOUS

Chapitre Ier. Notre participation a la sainteté du Christ

La réponse de l'homme au Christ..... 227
Le Christ, au ciel, cause de notre salut..... 228
Notre union au Christ par la foi..... 232
Notre union au Christ par les sacrements..... 234
Rôle des sacrements dans la vie chrétienne..... 235
Le sacrement est un signe..... 238
Le sacrement opère ce qu'il signifie..... 241
La place de l'Eucharistie dans l'ordre sacramentel.... 248
L'Eucharistie, fin des sacrements..... 252
L'Eucharistie nécessaire au salut..... 255

Chapitre II. Notre participation a la consécration du christ

Les sacrements appartiennent au culte chrétien..... 259
Le caractère sacramentel..... 261
Le caractère sacramentel est un signe..... 263
Le caractère sacramentel est une consécration..... 268
Le caractère sacramentel est un pouvoir..... 272
Le caractère, pouvoir actif..... 275
Le caractère, pouvoir passif..... 279
Le caractère, participation au sacerdoce du Christ.... 282
Le caractère baptismal..... 283
Le caractère sacerdotal..... 285
Le caractère de la Confirmation..... 287

Chapitre III. Notre participation a la régence du christ

La royauté du Christ dans l'Eglise..... 301
Royauté et sacerdoce dans l'Eglise..... 303

L'institution de l'Eglise..... 305
Le pouvoir d'enseignement de l'Eglise..... 309
Le pouvoir de juridiction de l'Eglise..... 311
Le pouvoir indirect de l'Eglise..... 314
La régence de l'Eglise ordonnée à son sacerdoce..... 315
La régence du culte chrétien..... 317
Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction..... 319
Le pouvoir d'ordre de l'évêque..... 324
Le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction de l'évêque 327

CHAPITRE IV. NOTRE PARTICIPATION AU SACRIFICE DU CHRIST

La doctrine de foi..... 332
Les doctrines théologiques..... 334
L'Eucharistie appartient à l'ordre sacramentel..... 337
L'Eucharistie, sacrement permanent..... 340
Le *res et sacramentum* de l'Eucharistie..... 342
L'Eucharistie, symbole de la Passion du Christ..... 344
L'Eucharistie contient le Christ en sa Passion..... 345
Le mystère de la Transsubstantiation..... 347
Nature de la présence eucharistique..... 350
La loi de concomitance..... 351
La séparation sacramentelle du corps et du sang du Christ 354
Le sacrifice eucharistique..... 355
L'immolation active du sacrifice eucharistique..... 358
Oblation et immolation passive..... 360
La consommation du sacrifice eucharistique..... 362
La Messe et le sacrifice du ciel..... 365
Le sacrifice de l'Eglise 366

CONCLUSION.

LE SACERDOCE ÉTERNEL..... 369

Imp. J. Téqui, 3 *bis*, rue de la Sablière, Paris. — 230-3-1928

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BT201.H45 C001
LE MYSTERE DU CHRIST PARIS

3 0311 00027 7587

17138

WITHDRAWN

BT
201
.H45 17138
Heris, Charles Vincent
AUTHOR
LE MYSTERE DU CHRIST, PAR
TITLE
CH.V.